

Simone Weil.  
LA PRIMA RADICE.  
Preludio ad una dichiarazione dei doveri verso l'essere umano.  
SE, Milano 1990.

Traduzione di Franco Fortini  
con uno scritto di Giancarlo Gaeta.

Titolo originale: "L'enracinement. Prélude à une déclaration des  
devoirs envers l'être humain".  
Copyright 1949 by Editions Gallimard.  
Edizione su licenza della Arnoldo Mondadori Editore S.p.A.

## INDICE.

### PARTE PRIMA:

LE ESIGENZE DELL'ANIMA: pag. 4.  
L'ordine - La libertà - L'ubbidienza - La responsabilità -  
L'uguaglianza - La gerarchia - L'onore - La punizione - La libertà di  
opinione - La sicurezza - Il rischio - La proprietà - privata - La  
proprietà collettiva - La verità.

### PARTE SECONDA:

LO SRADICAMENTO: pag. 56.  
Lo sradicamento operaio - Lo sradicamento contadino - Sradicamento e  
nazione.

### PARTE TERZA:

IL RADICAMENTO: pag. 241.

Nota al testo: pag. 394.

IL RADICAMENTO DELLA POLITICA  
di Giancarlo Gaeta: pag. 395.  
Note al testo: pag. 421.

Bibliografia: pag. 428.



Parte prima.

## LE ESIGENZE DELL'ANIMA.

La nozione di obbligo sovrasta quella di diritto, che le è relativa e subordinata. Un diritto non è efficace di per sé, ma solo attraverso l'obbligo cui esso corrisponde; l'adempimento effettivo di un diritto non proviene da chi lo possiede, bensì dagli altri uomini che si riconoscono, nei suoi confronti, obbligati a qualcosa. L'obbligo è efficace allorché viene riconosciuto. L'obbligo, anche se non fosse riconosciuto da nessuno, non perderebbe nulla della pienezza del suo essere. Un diritto che non è riconosciuto da nessuno non vale molto. Non ha senso dire che gli uomini abbiano dei diritti e dei doveri a quelli corrispondenti. Queste parole esprimono solo differenti punti di vista. La loro relazione è quella da oggetto a soggetto. Un uomo, considerato di per se stesso, ha solo dei doveri, fra i quali si trovano certi doveri verso se stesso. Gli altri, considerati dal suo punto di vista, hanno solo dei diritti. A sua volta egli ha dei diritti quando è considerato dal punto di vista degli altri, che si riconoscono degli obblighi verso di lui. Un uomo, che fosse solo nell'universo, non avrebbe nessun diritto, ma avrebbe degli obblighi. La nozione di diritto, essendo di ordine oggettivo, non è separabile da quelle di esistenza e di realtà. Essa appare quando l'obbligo entra nel campo dei fatti; di conseguenza essa comprende sempre, in una certa misura, la considerazione degli stati di fatto e delle situazioni particolari. I diritti appaiono sempre legati a date condizioni. Solo l'obbligo può essere incondizionato. Esso si pone in un campo che è al di sopra di ogni condizione, perché è al di sopra di questo mondo.

Gli uomini del 1789 non riconoscevano la realtà di un simile campo. Riconoscevano solo quella delle cose umane. Per questo hanno cominciato con la nozione di diritto. Ma, nello stesso tempo, hanno voluto porre dei principi assoluti. Questa contraddizione li ha fatti cadere in una confusione di linguaggio e di idee che in gran parte ritroviamo nella attuale confusione politica e sociale. Il campo dell'eterno, dell'universale, dell'incondizionato è altro da quello delle condizioni di fatto ed è popolato da nozioni differenti, che sono legate alla parte più segreta dell'anima umana.

L'obbligo lega solo gli esseri umani. Non c'è obbligo per le collettività come tali. Ve ne sono invece per tutti gli esseri umani che compongono, servono, comandano o rappresentano una collettività, tanto per la parte della loro vita che è legata alla collettività quanto per quella che ne è indipendente.

Obblighi identici legano tutti gli esseri umani, benché essi corrispondano ad atti differenti secondo le diverse situazioni. Nessun essere umano, quale che sia, in nessuna circostanza, può sottrarvisi senza colpa; eccetto nel caso in cui, due obblighi reali essendo di fatto incompatibili, un uomo sia costretto ad abbandonarne uno.

L'imperfezione di un ordine sociale viene misurata dalla quantità di situazioni di questo tipo che reca in sé.

Ma persino in questi casi c'è colpa se l'obbligo abbandonato non è soltanto abbandonato di fatto, ma anche negato.

L'oggetto dell'obbligo, nel campo delle cose umane, è sempre l'essere umano in quanto tale. C'è obbligo verso ogni essere umano, per il solo fatto che è un essere umano, senza che alcun'altra condizione abbia ad intervenire; e persino quando non gliene si riconoscesse alcuno.

Quest'obbligo non si fonda su nessuna situazione di fatto, né sulla giurisprudenza, né sui costumi, né sulla struttura sociale, né sui rapporti di forza, né sull'eredità del passato, né sul supposto orientamento della storia. Perché nessuna situazione di fatto può suscitare un obbligo.

Quest'obbligo non si fonda su alcuna convenzione. Perché tutte le convenzioni sono modificabili secondo la volontà dei contraenti, mentre in esso nessun cambiamento nella volontà degli uomini può nulla modificare.

Quest'obbligo è eterno. Esso risponde al destino eterno dell'essere umano. Soltanto l'essere umano ha un destino eterno. Le collettività umane non ne hanno. Quindi, rispetto a loro, non esistono obblighi diretti che siano eterni. E' eterno solo il dovere verso l'essere umano come tale.

Quest'obbligo è incondizionato. Se esso è fondato su qualcosa, questo qualcosa non appartiene al nostro mondo. Nel nostro mondo, non è fondato su nulla. E' questo l'unico obbligo relativo alle cose umane che non sia sottomesso a condizione alcuna.

Quest'obbligo non ha un fondamento, bensì una verifica nell'accordo della coscienza universale. Esso è espresso da taluni dei più antichi testi che ci siano stati conservati. Viene riconosciuto da tutti e in tutti i casi particolari dove non è combattuto dagli interessi o dalle passioni. Il progresso si misura su di esso.

Il riconoscimento di questo obbligo è espresso in un modo confuso e imperfetto, ma più o meno imperfetto secondo i casi, nel cosiddetto diritto positivo. Nella misura in cui i diritti positivi sono in contraddizione con esso, nella stessa misura sono colpiti da illegittimità.

Benché quest'obbligo eterno risponda al destino eterno dell'essere umano, esso non ha per suo diretto oggetto quel destino. Il destino eterno di un essere umano non può essere oggetto di nessun obbligo, per il fatto che non è subordinato ad azioni esterne.

Il fatto che un essere umano possieda un destino eterno impone un solo obbligo, il rispetto. L'obbligo è adempiuto soltanto se il rispetto è effettivamente espresso, in modo reale e non fittizio; e questo può avvenire soltanto mediante i bisogni terrestri dell'uomo.

La coscienza umana, su questo punto, non ha mutato mai. Migliaia di anni fa, gli egiziani pensavano che un'anima non possa giustificarsi dopo la morte se non può dire: «Non ho fatto patire la fame a nessuno». Tutti i cristiani sanno di dover udire, un giorno, Cristo dir loro: «Ho avuto fame e tu non mi hai dato da mangiare». Tutti si rappresentano il progresso come il passaggio a uno stato della società umana nel quale, prima di tutto, la gente non soffrirà la fame.

Nessuno, cui la domanda venga posta in termini generali, penserà che sia innocente chi, avendo cibo in abbondanza e trovando sulla soglia della propria casa un essere umano mezzo morto di fame, se ne vada senza dargli aiuto.

Far sì che non soffra la fame quando si ha la possibilità di aiutarlo è dunque un obbligo eterno verso l'essere umano. Essendo quest'obbligo il più evidente esso dovrà servire come esempio per comporre l'elenco dei doveri eterni verso ogni essere umano. Per essere stabilito col massimo rigore, questo elenco deve procedere, per via di analogia, da questo primo esempio.

Quindi l'elenco degli obblighi verso l'essere umano deve corrispondere all'elenco di quei bisogni umani che sono vitali, analoghi alla fame.

Tra questi bisogni, alcuni sono fisici, come la fame. E' abbastanza facile annoverarli: la protezione contro la violenza, l'abitazione, il vestiario, il caldo, l'igiene, le cure in caso di malattia.

Altri invece, fra questi bisogni, non sono in rapporto con la vita fisica, bensì con la vita morale. Eppure sono terrestri come quegli altri e non posseggono una relazione diretta, che sia accessibile alla nostra intelligenza, con il destino eterno dell'uomo. Sono, come i bisogni fisici, necessità della vita terrena. Cioè, se non sono soddisfatti, l'uomo cade a poco a poco in uno stato più o meno analogo alla morte, più o meno simile a una vita puramente vegetativa.

Questi bisogni sono molto più difficili da riconoscere e da enumerare di quelli del corpo. Ma ognuno ne riconosce l'esistenza. Qualsiasi crudeltà un conquistatore possa esercitare su popolazioni sottomesse, massacri, mutilazioni, carestia organizzata, schiavitù o deportazioni in massa, sono considerati in genere come riferiti a quelli, benché la libertà o il paese natale non siano necessità fisiche. Ognuno ha coscienza che vi sono crudeltà che toccano la vita dell'uomo senza toccare il suo corpo. E sono queste che privano l'uomo di un certo nutrimento necessario alla vita dell'anima.

Gli obblighi, incondizionati o relativi, eterni o mutevoli, diretti o indiretti rispetto alle cose umane, derivano tutti, senza eccezione, dai bisogni vitali dell'essere umano. Quelli che non riguardano direttamente questo o quell'altro essere umano determinato, hanno tutti per loro oggetto cose che in rapporto all'uomo hanno una funzione analoga a quella del nutrimento.

Dobbiamo rispetto a un campo di grano non in se stesso ma perché è nutrimento per gli uomini.

Allo stesso modo dobbiamo rispetto a una collettività, qualunque essa sia - patria, famiglia o altro - non in se stessa ma in quanto nutrimento di un certo numero di anime umane.

Quest'obbligo impone in realtà atteggiamenti e atti differenti secondo le differenti situazioni. Ma considerato di per sé, è assolutamente identico per tutti.

In modo particolare è assolutamente identico per coloro che sono fuori della collettività.

Il grado di rispetto dovuto alle collettività umane è molto elevato; e per vari motivi.

Anzitutto, ognuna di esse è unica, e non può essere sostituita se viene distrutta. Un sacco di grano può sempre essere sostituito a un altro sacco di grano. Il nutrimento che una collettività fornisce all'anima dei suoi membri non ha equivalente in tutto l'universo. Poi, con la sua durata, la collettività penetra già nell'avvenire. Contiene nutrimento non solo per le anime dei vivi, ma anche per quegli esseri non ancora nati che verranno al mondo nei secoli avvenire.

E finalmente, per la sua stessa durata, la collettività ha le sue radici nel passato. Essa costituisce l'unico organo di conservazione per i tesori spirituali accumulati dai morti, l'unico organo di trasmissione mediante il quale i morti possano parlare ai vivi. E la sola cosa terrestre che abbia un legame diretto con il destino eterno dell'uomo è lo splendore di coloro i quali hanno saputo prendere coscienza completa di quel destino, trasmesso da generazione a generazione.

Per tutto ciò può accadere che l'obbligo verso una collettività in pericolo vada fino al sacrificio totale. Ma non ne risulta che la collettività sia al di sopra dell'essere umano. Avviene anche che l'obbligo di soccorrere un essere umano nel bisogno debba andare fino al sacrificio totale, senza che questo implichi nessuna superiorità da parte di chi viene soccorso.

Un contadino, in date circostanze, può essere costretto, per coltivare il suo campo, ad esporsi allo sfinimento alla malattia o persino alla morte. Ma al suo spirito è sempre presente che si tratta unicamente di pane.

Allo stesso modo, persino nel momento del sacrificio totale, non dobbiamo mai, a qualsiasi collettività, se non un rispetto analogo a quello che dobbiamo al nutrimento.

Molto spesso succede che le funzioni siano invertite. Certe collettività divorano le anime invece di nutrirle. Esiste, in questo caso, una malattia sociale, e il primo obbligo è allora quello di tentare una cura; in certe circostanze può essere necessario ispirarsi ai metodi chirurgici.

Anche in questo caso, l'obbligo è identico tanto per chi è all'interno della collettività quanto per chi ne è al di fuori.

Avviene anche che una collettività fornisca un nutrimento insufficiente alle anime dei suoi membri. In questo caso occorre migliorarla.

Ci sono infine collettività morte che, pur senza divorare le anime, non le nutrono più. Se si è proprio certi che sono veramente morte e che non si tratta di un letargo passeggero - e solo in questo caso - bisogna allora annientarle.

Il primo studio da farsi è quello dei bisogni che sono per la vita dell'anima l'equivalente dei bisogni di nutrimento, di sonno, di calore per la vita del corpo. Occorre tentare di enumerarli e di definirli.

Non bisogna mai confonderli con i desideri, i capricci, le fantasie, i vizi. Occorre anche discernere l'essenziale e l'accidentale. L'uomo ha bisogno, non di riso o di patate, ma di nutrimento; non di legna o di carbone, ma di riscaldamento. Egualmente, per i bisogni dell'anima, occorre riconoscere le soddisfazioni differenti, ma equivalenti, che rispondono ad un medesimo bisogno. Occorre anche distinguere, dai nutrimenti dell'anima, i veleni, che, per qualche tempo, possono dare l'illusione di farne le veci.

L'assenza di un simile studio obbliga i governi, quando sono ben intenzionati, ad agitarsi casualmente.

Ecco alcune indicazioni.

- L'ordine.

Il primo bisogno dell'anima, quello che è il più vicino al suo destino eterno, è l'ordine, vale a dire un tessuto di relazioni sociali tale che nessuno sia costretto a violare obblighi rigorosi per adempierne altri. Solo in questo caso l'anima subisce una violenza spirituale da parte di circostanze esteriori. Perché solo chi sarà impedito nell'esecuzione d'un obbligo da minacce di morte o di sofferenza potrà andar oltre; e ne sarà ferito solo il suo corpo. Ma colui al quale le circostanze rendono di fatto incompatibili gli atti ordinati da diversi obblighi rigorosi, senza che possa difendersene, è ferito nel suo amore per il bene.

Oggi abbiamo un grado molto elevato di disordine e di incompatibilità fra gli obblighi.

Chiunque agisce in modo da aumentare questa incompatibilità è un fautore di disordine. Chiunque agisce in modo da farla diminuire è un creatore di ordine. Chiunque, per semplificare i problemi, nega certi obblighi ha concluso, nel suo intimo, un patto col male.

Purtroppo non possediamo nessun metodo per diminuire questa incompatibilità. Non abbiamo neanche la certezza che l'idea di un ordine dove tutti gli obblighi fossero compatibili non sia una

finzione. Quando il dovere scende al livello dei fatti, entra in giuoco un numero così elevato di relazioni indipendenti che l'incompatibilità sembra ben più probabile della compatibilità. Ma noi abbiamo tutti i giorni sotto gli occhi l'esempio dell'universo, nel quale un'infinità di azioni meccaniche indipendenti concorrono a costituire un ordine che, attraverso le variazioni, resta fisso. Così noi amiamo la bellezza del mondo, poiché dietro di essa sentiamo la presenza di qualcosa di analogo alla saggezza che vorremmo possedere per appagare il nostro desiderio del bene.

A un grado inferiore, le opere d'arte veramente belle offrono l'esempio di insiemi nei quali fattori indipendenti concorrono, in un modo che è impossibile comprendere, a costituire una bellezza unica. Infine il sentimento dei diversi obblighi procede sempre da un desiderio del bene che è unico, fisso, identico a se medesimo per ogni uomo, dalla culla alla tomba. Questo desiderio che agisce incessantemente al fondo di noi stessi ci impedisce di rassegnarci alle situazioni nelle quali gli obblighi sono incompatibili. O abbiamo fatto ricorso alla menzogna per dimenticare che essi esistono, oppure ci dibattiamo ciecamente per uscirne.

La contemplazione delle opere d'arte autentiche, e ancor più quella della bellezza del mondo, e ancor più quella del bene sconosciuto al quale aspiriamo, ci può sostenere nello sforzo di pensare continuamente all'ordine umano che deve essere il nostro primo oggetto.

I grandi istigatori di violenza si sono incoraggiati da se stessi considerando come la forza meccanica, cieca, domini in tutto l'universo.

Osservando il mondo meglio di quanto essi facciano, troveremo un incoraggiamento maggiore, considerando quanto siano limitate le innumerevoli forze cieche, combinate in un equilibrio, destinate a concorrere ad un'unità, tramite qualcosa che non comprendiamo, ma che amiamo e che chiamiamo bellezza.

Se incessantemente teniamo presente allo spirito il pensiero di un vero ordine umano, se vi pensiamo come ad un oggetto al quale si debba sacrificio totale quando se ne presenti l'occasione, saremo nella situazione di un uomo che cammina nella notte, senza guida, ma che pensa continuamente alla direzione che vuol seguire. Per un tale viandante, grande è la speranza.

Quest'ordine è il primo dei bisogni, sta persino al di sopra dei bisogni propriamente detti. Per poterlo pensare, occorre la conoscenza degli altri bisogni.

Il primo criterio di distinzione dei bisogni dai desideri, dalle fantasie e dai vizi, dei cibi dalle ghiottonerie e dai veleni è che i bisogni sono limitati quanto i cibi corrispondenti. Un avaro non ha mai abbastanza oro, ma per ogni uomo, cui venga dato pane a volontà, verrà il momento della sazietà. Il nutrimento porta alla sazietà.

Avviene lo stesso col nutrimento dell'anima.

Il secondo criterio, legato al primo, è che i bisogni si dispongono per coppie di contrari e devono combinarsi in un equilibrio. L'uomo ha bisogno di nutrimento, ma anche di un intervallo fra i pasti; ha bisogno di caldo e di fresco, di riposo e di esercizio. Avviene lo stesso per i bisogni dell'anima.

Ciò che si chiama la giusta via di mezzo consiste in realtà nel non soddisfare né l'uno né l'altro dei bisogni contrari. E' una caricatura del vero equilibrio, nel quale invece i bisogni contrari sono, l'uno e l'altro, pienamente soddisfatti.

- La libertà.

Un nutrimento indispensabile all'anima umana è la libertà. La libertà, nel senso concreto della parola, consiste nella possibilità di scelta. Si tratta, beninteso, di una possibilità reale. Ovunque c'è vita comune, è inevitabile che regole imposte dall'utilità comune limitino la scelta.

Ma la libertà non è più o meno grande a seconda che i limiti siano più o meno ampi. Giunge alla sua pienezza in condizioni meno facili da misurare.

Occorre che le regole siano abbastanza ragionevoli e abbastanza semplici perché chiunque lo desideri e disponga di una media facoltà di attenzione possa capire sia l'utilità cui corrispondono sia le necessità di fatto che le hanno imposte. Occorre che esse provengano da un'autorità che non sia considerata straniera o nemica, ma che venga amata come appartenente a coloro che essa dirige. Occorre - perché il pensiero le possa assimilare una volta per sempre e non urti contro di loro ogni volta che c'è una decisione da prendere - che esse siano abbastanza stabili, in numero abbastanza ridotto e abbastanza generali.

A queste condizioni la libertà degli uomini di buona volontà, anche se limitata nei fatti, è, nella coscienza, totale; perché avendo le regole fatto corpo col loro proprio essere, le possibilità vietate non si presentano al loro pensiero e non hanno perciò bisogno di venir respinte. Allo stesso modo l'abitudine, inculcata dall'educazione, di non mangiare le cose repellenti o pericolose, non è avvertita da un uomo normale come un limite alla sua libertà di alimentazione. Solo il bambino avverte tale limite.

Quelli che mancano di buona volontà o restano infantili non sono mai liberi in nessuno stato della società.

Quando le possibilità di scelta sono tanto vaste da nuocere all'utilità comune, gli uomini non godono la libertà. Sia perché saranno costretti a ricorrere al rifugio dell'irresponsabilità, della puerilità, dell'indifferenza, rifugio dove troveranno solo la noia, sia perché si sentiranno sovraccarichi di responsabilità, in qualsiasi circostanza, per la paura di nuocere al prossimo. In tal caso gli uomini, credendo a torto di possedere la libertà e accorgendosi di non goderla, cominciano a pensare che la libertà non sia un bene.

- L'ubbidienza.

L'ubbidienza è un bisogno vitale dell'anima umana. E' di due tipi: ubbidienza a regole prestabilite e ubbidienza a esseri umani riconosciuti come capi. Presuppone il consenso non ad ogni singolo ordine ricevuto, ma un consenso stabilito una volta per tutte, con la sola riserva delle esigenze della coscienza, quando sia il caso. Occorre sia riconosciuto dalla generalità, e soprattutto dai capi, che il consenso, e non la paura della punizione o l'esca della ricompensa, costituisce in realtà la molla principale dell'ubbidienza, di modo che nella sottomissione non vi sia mai sospetto di servilismo. Occorre anche si sappia che coloro che comandano fanno, da parte loro, ubbidire; e occorre che tutta la gerarchia sia orientata verso uno scopo il cui valore, e persino la grandezza, siano sentiti da tutti, dal primo fino all'ultimo.

Essendo l'ubbidienza un nutrimento necessario all'anima, chiunque ne sia definitivamente privo è malato. E così ogni collettività, retta da un capo sovrano che non debba render conto a nessuno, si trova fra le mani di un malato.

Perciò, là dove un uomo presiede a vita l'organizzazione sociale,



occorre che egli sia un simbolo, e non un capo, come nel caso del re d'Inghilterra; occorre inoltre che le convenzioni limitino la sua libertà più strettamente di quella di ogni altro uomo del popolo. In questo modo, i capi effettivi, nonostante che siano capi, sottostanno a qualcuno; e d'altra parte, possono, senza che la continuità sia spezzata, essere sostituiti e quindi ricevere ognuno la propria indispensabile parte di ubbidienza.

Quelli che sottomettono masse umane con la costrizione e la crudeltà le privano simultaneamente di due vitali nutrimenti, cioè della libertà e dell'ubbidienza; perché queste masse non sono più in grado di accordare il loro consenso interiore all'autorità che subiscono. Quelli che favoriscono uno stato di cose dove l'esca del guadagno sia il movente principale tolgono agli uomini l'ubbidienza; perché il consenso, che ne è il principio, non è cosa che si possa vendere. Mille indizi dimostrano che gli uomini della nostra epoca erano da un gran tempo affamati di ubbidienza. Ma ci si è approfittati di loro; ed hanno avuto la schiavitù.

#### - La responsabilità.

L'iniziativa e la responsabilità, il senso di essere utile e persino indispensabile, sono bisogni vitali dell'anima umana.

Una completa privazione di questo si ha nell'esempio del disoccupato, anche quando è sovvenzionato sì da consentirgli di mangiare, di vestirsi, di pagare l'affitto. Egli non rappresenta nulla nella vita economica e il certificato elettorale che costituisce la sua parte nella vita politica non ha per lui alcun senso.

Il manovale si trova in una situazione appena migliore.

La soddisfazione di questo bisogno esige che un uomo debba prendere spesso decisioni su problemi, grandi o piccoli, che riguardano interessi estranei ai suoi propri, ma verso i quali si senta impegnato. Bisogna anche che debba sforzarsi continuamente. E bisogna infine che possa appropriarsi col pensiero l'intera opera della collettività di cui fa parte, compresi i settori sui quali non avrà mai né decisioni da prendere né pareri da dare. Per questo bisogna fargliela conoscere, chiedergli il suo interessamento, rendergliene sensibili il valore, l'utilità e, se è il caso, la grandezza; e fargli chiaramente comprendere la parte che egli ha.

Ogni collettività, di qualsiasi specie essa sia, che non soddisfi queste esigenze dei suoi membri è guasta e dev'essere trasformata.

In ogni personalità un po' forte il bisogno d'iniziativa giunge fino al bisogno di comando. Un'intensa vita locale e regionale, una grande quantità di opere educative e di movimenti giovanili devono offrire, a chiunque ne sia capace, l'occasione di comandare durante un determinato periodo della sua vita.

#### - L'uguaglianza.

L'uguaglianza è un bisogno vitale dell'anima umana. Essa consiste nel riconoscimento pubblico, generale, effettivo, espresso realmente dalle istituzioni e dai costumi che ad ogni essere umano è dovuta la stessa quantità di rispetto e di riguardo perché il rispetto è dovuto all'essere umano come tale e non conosce gradi.

Quindi le differenze inevitabili fra gli uomini non debbono mai significare una differenza nei gradi di rispetto. Perché ad esse non venga attribuito questo significato, occorre un certo equilibrio fra l'uguaglianza e l'ineguaglianza.

Una certa combinazione dell'uguaglianza e dell'ineguaglianza è costituita dall'uguaglianza delle possibilità. Se chiunque può arrivare al livello sociale corrispondente alla funzione che è capace di compiere e se l'educazione è abbastanza diffusa perché nessuno, per il solo fatto della sua nascita, venga privato della possibilità di sviluppare qualche capacità, allora la speranza è eguale per tutti i bambini. Così l'uomo è eguale ad ogni altro nella speranza; per conto proprio quando è giovane, e per conto dei suoi figli più tardi.

Ma quando questa combinazione è fine a se stessa e non costituisce un fattore fra gli altri fattori, non crea un equilibrio e porta con sé pericoli gravi.

Anzitutto, per un uomo che si trovi in una situazione inferiore e ne soffra, sapere che la sua incapacità è la causa della propria situazione, e sapere che tutti lo sanno, non è una consolazione, ma una doppia amarezza; a seconda dei caratteri, taluno ne può essere angosciato, tal altro spinto al delitto.

In questo modo si crea inevitabilmente, nella vita sociale, una specie di pompa aspirante verso l'alto. Ne risulta una malattia sociale, se un movimento discendente non viene a equilibrare il movimento ascendente. Nella medesima misura in cui è realmente possibile che il figlio di un garzone di stalla sia un giorno ministro dev'essere realmente possibile che il figlio di un ministro sia un giorno garzone di stalla. Il grado di questa seconda possibilità non può essere considerevole senza un grado molto pericoloso di costrizione sociale. Questa specie di uguaglianza, se è fine a se stessa e senza limiti, dà alla vita sociale un grado di fluidità che la decompone.

Vi sono metodi meno grossolani per combinare l'uguaglianza e la differenza. Il primo è quello della proporzione. La proporzione si definisce come la combinazione dell'uguaglianza e dell'ineguaglianza; e dovunque, nell'universo, è l'unico fattore dell'equilibrio.

Applicata all'equilibrio sociale, imporrebbe ad ogni uomo responsabilità corrispondenti alla potenza, al benessere che possiede; ed i rischi corrispondenti nel caso di incapacità o di errore. Per esempio, bisognerebbe che un padrone incapace o colpevole di una mancanza verso i suoi operai dovesse soffrire, nell'anima e nel corpo, molto più che un manovale incapace, o colpevole di una mancanza verso il padrone. E inoltre bisognerebbe che tutti i manovali sapessero che è così. Questo implica, da una parte, una certa organizzazione dei rischi e, dall'altra, nel diritto penale, una concezione della punizione grazie alla quale il rango sociale, come circostanza aggravante, agisca sempre su larga scala per la determinazione della pena. A maggior ragione l'esercizio delle alte funzioni pubbliche deve comportare gravi rischi personali.

Un altro modo di rendere compatibile l'uguaglianza con la differenza è di togliere alle differenze, per quanto è possibile, ogni carattere quantitativo. Là dove vi sia soltanto differenza di natura, non di grado, non v'è alcuna ineguaglianza.

Facendo del danaro il movente unico, o quasi, di tutti gli atti, la misura unica, o quasi, di tutte le cose, abbiamo diffuso ovunque il veleno dell'ineguaglianza. E' vero che questa ineguaglianza è mobile; essa non è legata alle persone, poiché il danaro può essere guadagnato o perduto; non perciò è meno reale.

Vi sono due specie di ineguaglianza, alle quali corrispondono due diversi stimoli. L'ineguaglianza pressappoco stabile, come quella dell'antica Francia, provoca l'idolatria dei superiori - non senza che vi si mescoli un odio represso - e la sottomissione ai loro ordini.

L'ineguaglianza mobile, fluida, suscita il desiderio di elevarsi. Essa è lontana dall'uguaglianza tanto quanto l'ineguaglianza stabile, ed è altrettanto malsana. La rivoluzione del 1789, ponendo in rilievo

L'uguaglianza, in realtà non ha fatto altro che consacrare la sostituzione di una forma d'ineguaglianza ad un'altra. Quanto maggiore è l'uguaglianza in una società, tanto minore è l'azione dei due stimoli legati alle due forme d'ineguaglianza; e quindi ne occorrono altri.

L'uguaglianza è tanto maggiore quanto più le differenti condizioni umane sono considerate, non già l'una più o meno dell'altra, ma semplicemente diverse. Che la professione di minatore o quella di ministro siano semplicemente due vocazioni diverse come quelle del poeta e del matematico. Che le difficoltà materiali connesse alla condizione di minatore vengano considerate un onore per coloro che le sopportano.

In tempo di guerra, se un esercito ha la necessaria temperie morale, il soldato è felice e fiero di essere sul campo e non al quartier generale; un generale è felice e fiero che la sorte della battaglia sia affidata al suo pensiero; il soldato ammira il generale e il generale ammira il soldato. Tale equilibrio costituisce una uguaglianza. Vi sarebbe uguaglianza nelle condizioni sociali se esistesse un equilibrio simile.

Questo implica per ogni condizione tipi di considerazione che le siano propri e che non rappresentino delle menzogne.

#### - La gerarchia.

La gerarchia è un bisogno vitale dell'anima umana. Essa è costituita da una certa venerazione, da una certa devozione nei confronti dei superiori, considerati non in riferimento alla loro persona né al potere che esercitano bensì come simboli. Essi sono simboli di quella sfera che si trova al di sopra di ogni uomo e la cui espressione mondana è costituita dagli obblighi di ogni uomo verso i suoi simili. Una vera gerarchia presuppone che i superiori abbiano coscienza di questa funzione simbolica e sappiano che essa è l'unico oggetto legittimo della devozione dei loro subordinati. La vera gerarchia ha per effetto di guidare ognuno a situarsi moralmente nel posto che occupa.

#### - L'onore.

L'onore è un bisogno vitale dell'anima umana. Il rispetto dovuto ad ogni essere umano come tale, persino quando è accordato effettivamente, non basta a soddisfare questo bisogno; perché il rispetto è identico per tutti e immutabile, mentre l'onore è in relazione a un essere umano considerato non già semplicemente come tale, ma nel suo ambiente sociale. Questo bisogno è pienamente soddisfatto se ognuna delle collettività di cui un essere umano è membro lo fa partecipe di una tradizione di grandezza racchiusa nel suo passato e riconosciuta pubblicamente.

Per esempio, perché venga soddisfatto il bisogno di onore nella vita professionale occorre che ad ogni professione corrisponda una collettività realmente capace di conservare vivo il ricordo dei tesori di grandezza, di eroismo, di probità, di generosità, di genio che sono stati spesi nell'esercizio della professione.

Ogni oppressione crea una condizione di carestia rispetto al bisogno di onore, perché le tradizioni di grandezza possedute dagli oppressi non sono riconosciute, per mancanza di prestigio sociale.

Questo è sempre l'effetto della conquista. Vercingetorige, per i romani, non era un eroe. Se gli inglesi avessero conquistato la

Francia nel quindicesimo secolo, Giovanna d'Arco sarebbe certo dimenticata, e persino da noi. Attualmente parliamo di lei agli annamiti, agli arabi; ma essi sanno che da noi non si parla dei loro eroi e dei loro santi; quindi la condizione in cui li manteniamo è un'offesa all'onore.

L'oppressione sociale ha gli stessi effetti. Guynemer, Mermoz sono entrati nella coscienza pubblica per aver favorito il prestigio sociale dell'aviazione; l'eroismo, talvolta incredibile, del quale danno prova minatori o pescatori, ha una qualche eco solo nell'ambiente dei minatori o dei pescatori.

L'estremo grado di privazione dell'onore si ha quando venga imposta a talune categorie di esseri umani la privazione totale di qualsiasi considerazione. In tale stato si trovano in Francia, in modi diversi, le prostitute, i pregiudicati, i poliziotti, il sottoproletariato di immigrati o di indigeni coloniali... Tali categorie non debbono esistere.

Soltanto il delitto deve situare fuori della considerazione sociale chi lo ha commesso; mentre la punizione deve reintegrarlo.

#### - La punizione.

La punizione è un bisogno vitale dell'anima umana. E' di due tipi: disciplinare e penale. Le punizioni del primo tipo offrono una sicurezza contro quelle mancanze nei confronti delle quali la lotta sarebbe troppo estenuante se fosse priva di un sostegno esteriore. Ma la punizione più indispensabile all'anima è la punizione del delitto. Col delitto l'uomo si pone da sé fuori della rete di obblighi eterni che unisce ogni essere umano a tutti gli altri. Egli può esservi reintegrato soltanto con la punizione; interamente, se v'è consenso da parte sua, e parzialmente se non ve n'è. Come il solo modo di testimoniare rispetto a chi soffre la fame è dargli da mangiare, così l'unico modo di testimoniare rispetto a chi si è posto fuori legge è reintegrarlo nella legge sottoponendolo alla punizione che essa prescrive. Il bisogno di punizione non è soddisfatto quando il codice penale, come avviene di solito, sia solo una procedura di costrizione mediante il terrore.

La soddisfazione di questo bisogno esige anzitutto che quanto riguarda il diritto penale abbia un carattere solenne e sacro; che la maestà della legge si comunichi al tribunale, alla polizia, all'accusato, al condannato, e che questo avvenga persino nei casi poco importanti, purché comportino privazione di libertà. Occorre che la punizione sia un onore, che non solo cancelli la vergogna del delitto, ma venga considerata un'educazione supplementare che obbliga ad essere maggiormente devoti al pubblico bene. Occorre anche che la gravità della pena risponda al carattere degli obblighi violati e non all'interesse della sicurezza sociale.

La sconsideratezza della polizia, la leggerezza dei magistrati, il regime delle prigioni, il declassamento definitivo dei pregiudicati, la scala delle pene che prevede una punizione assai più crudele per dieci furti insignificanti che per uno stupro o per certi assassini, e che inoltre prevede punizioni per il semplice incidente, tutto ciò impedisce che esista fra noi qualunque cosa meriti il nome di punizione.

Per gli errori come per i delitti, il grado di impunità deve aumentare non quando si sale ma quando si scende la scala sociale. Altrimenti le sofferenze imposte sono sentite come costrizioni o persino come abuso di potere, e non costituiscono punizioni. La punizione esiste solo se, in un qualche momento, foss'anche quando tutto fosse finito e quindi

nel ricordo, la sofferenza si associa alla coscienza della giustizia. Come il musicista desta con i suoni il sentimento della bellezza, così il sistema penale deve destare nel delinquente il sentimento della giustizia mediante il dolore, o persino, se occorre, mediante la morte. Come dell'apprendista che si è ferito diciamo che il mestiere gli è entrato in corpo, così la punizione è un metodo per far entrare la giustizia nell'animo del delinquente mediante la sofferenza della carne.

Il problema della procedura migliore per impedire che si stabilisca nelle alte sfere una cospirazione volta ad ottenere l'impunità è uno dei problemi politici più difficili da risolvere. Può essere risolto soltanto se uno o più uomini hanno l'incarico di impedire tale cospirazione e si trovano in una situazione tale da non essere tentati di farne parte.

- La libertà di opinione.

La libertà di opinione e la libertà di associazione sono in genere menzionate insieme. E' un errore. Eccetto nel caso di gruppi naturali, l'associazione non è un bisogno, ma un espediente della vita pratica. Invece la libertà d'espressione totale, illimitata, di qualsiasi opinione, senza nessuna restrizione, né riserva, è un bisogno assoluto per l'intelligenza. Quindi è un bisogno dell'anima, perché quando l'intelligenza si trova a disagio l'anima intera soffre. La natura e i limiti della soddisfazione che corrispondono a questo bisogno sono iscritti nella struttura medesima delle diverse facoltà dell'anima. Perché una medesima cosa può essere limitata e illimitata, così come possiamo prolungare indefinitamente la lunghezza di un rettangolo senza che esso cessi di essere limitato nel senso della larghezza. Nell'essere umano l'intelligenza può esercitarsi in tre modi diversi. Può applicarsi a problemi tecnici, cioè cercare dei mezzi per uno scopo prefissato. Può fornire un chiarimento quando si compie una decisione della volontà nella scelta d'un orientamento. E infine può agire da sola, separata dalle altre facoltà, in una speculazione puramente teorica, dalla quale è stata temporaneamente scartata ogni preoccupazione di azione pratica.

In un'anima sana l'intelligenza si esercita di volta in volta nei tre modi, con differenti gradi di libertà. Nella prima funzione essa è serva. Nella seconda funzione è distruttrice e dev'essere costretta al silenzio non appena incominci a fornire argomenti alla parte dell'anima che, in chiunque non si trovi nello stato di perfezione, prende sempre le parti del male. Ma quando si muove sola e separata, occorre che essa disponga di una libertà sovrana. Altrimenti all'essere umano manca qualcosa di essenziale.

E' così anche in una società sana. Per questo desideriamo costruire, nel campo della stampa, una riserva di libertà assoluta; ma costituita in modo che le opere pubblicate non impegnino per nessuna ragione gli autori e non contengano nessun consiglio per i lettori. Là potrebbero venir esibiti con ogni energia tutti gli argomenti a favore delle cattive cause. E' utile e salutare che essi vengano esibiti. Chiunque vi potrebbe elogiare ciò che più disapprova. Sarebbe notorio che simili opere avrebbero per loro oggetto, non già di definire la posizione degli autori di fronte ai problemi della vita, ma di contribuire, con ricerche preliminari, alla completa e corretta enumerazione dei dati relativi ad ogni problema. La legge impedirebbe che tali pubblicazioni potessero implicare rischi di qualsiasi specie per i loro autori.

Le pubblicazioni destinate invece a influire su ciò che si chiama

opinione, cioè in realtà sulla condotta della vita, sono atti veri e propri e debbono essere sottoposti alle medesime restrizioni cui vengono sottoposti tutti gli atti. In altre parole, esse non devono recare alcun danno illegittimo a qualsiasi essere umano, e soprattutto non devono contenere alcuna negazione, esplicita o implicita, degli obblighi eterni verso l'essere umano, dal momento che questi obblighi sono stati solennemente riconosciuti dalla legge.

La distinzione di questi due ordini, di quello che sta al di fuori dell'azione e di quello che ne fa parte, è impossibile formularla sulla carta in linguaggio giuridico. Ma ciò non impedisce che sia chiarissima. Stabilire la divisione di questi due ordini è cosa in pratica assai facile, non appena la volontà di arrivarci sia sufficientemente forte.

E' chiaro, per esempio, che tutta la stampa quotidiana e settimanale fa parte della seconda categoria. E così le riviste, in quanto sono centro di irradiazione di determinati modi di pensare; solo quelle che rinunciassero a questa funzione potrebbero aspirare alla libertà totale.

Altrettanto si dica per la letteratura. E questa sarebbe una soluzione per il dibattito che si è recentemente sviluppato a proposito della morale e della letteratura, dibattito reso falso dal fatto che tutti gli uomini di ingegno per solidarietà professionale, si sono trovati da una parte mentre dall'altra c'erano soltanto gli imbecilli e i vili.

Ma tuttavia la posizione degli imbecilli e dei vili era in larga misura conforme alla ragione. Gli scrittori hanno un loro inammissibile modo di fare il doppio giuoco. Mai come nel nostro tempo essi hanno tanto aspirato alla carica di direttori di coscienza senza poi voler esercitare tale funzione. Infatti, durante gli anni che hanno preceduto la guerra, nessuno, tranne gli scienziati, ha mai conteso loro quella funzione. Nella vita morale del paese, il posto che un tempo era occupato dai preti apparteneva a fisici e romanzieri - fatto, questo, sufficiente a misurare il valore del nostro progresso. Ma se gli scrittori dovevano render conto dell'orientamento della loro influenza, essi si rifugiavano indignati dietro il sacro privilegio dell'arte per l'arte.

Gide, per esempio, ha certo saputo sempre che libri come "Les Nourritures terrestres" o "Les Caves du Vatican" influivano sulla condotta pratica della vita di centinaia di giovani; e ne era fiero. Non c'è quindi nessuna ragione di porre certi libri dietro l'inattaccabile spalto dell'arte per l'arte, e di imprigionare un ragazzo che abbia scaraventato qualcuno fuori dal treno in corsa. Non diversamente potremmo rivendicare in favore del delitto i privilegi dell'arte per l'arte. In altri tempi i surrealisti non erano lontani dal farlo. Tutto quello che tanti imbecilli hanno ripetuto fino alla nausea sulla responsabilità degli scrittori nella nostra disfatta è, purtroppo, certamente vero.

Se uno scrittore, grazie alla libertà totale accordata all'intelligenza pura, pubblica scritti contrari ai principi della morale riconosciuta dalla legge, e se più tardi egli diventa notoriamente un centro di irradiazione di quelle sue idee, è facile chiedergli se è pronto ad ammettere pubblicamente che i suoi scritti non esprimono le sue opinioni. Se risponde di no, è facile punirlo. Se mentisce, è facile disonorarlo. E ancora: dev'essere pacifico che uno scrittore, dal momento in cui entra a far parte di coloro che hanno un'influenza determinante sull'opinione pubblica, non possa pretendere a una libertà illimitata. Anche qui è impossibile dare una definizione giuridica, ma, nella realtà, non è difficile discernere i fatti. Non c'è motivo di limitare la sovranità della legge al settore delle cose

esprimibili in formule giuridiche quando quella sovranità si esercita altrettanto mediante giudizi di equità.

E inoltre il bisogno stesso di libertà, così essenziale per l'intelligenza, esige una protezione contro la suggestione, la propaganda, l'influenza ottenuta con l'ossessione. Sono forme di costrizione, una costrizione particolare, non accompagnata dalla paura o dal dolore fisico, ma che nondimeno è una violenza. A questo tipo di costrizione la tecnica moderna fornisce strumenti estremamente efficaci. Questa costrizione, per sua natura, è collettiva e le anime umane ne sono vittime.

Lo stato, beninteso, agisce da criminale se ne fa uso per primo, eccetto nel caso di una improrogabile pubblica necessità. Deve anzi impedirne l'uso. La pubblicità, per esempio, dev'essere rigorosamente limitata dalla legge; il suo volume dev'essere considerevolmente ridotto; le dev'essere rigorosamente vietato di occuparsi di quanto concerne l'attività intellettuale.

Ed egualmente può esistere una repressione contro la stampa, le trasmissioni radiofoniche e simili, non solo se violino i principi della morale pubblicamente riconosciuta, ma per la bassezza del tono e del pensiero, per il cattivo gusto, per la volgarità, per l'atmosfera morale sornionamente corruttrice. Una simile repressione può esercitarsi senza minimamente violare la libertà d'opinione. Un giornale, per esempio, può essere soppresso senza che i membri della redazione perdano il diritto di pubblicare dove meglio credano o anche, nei casi meno gravi, di rimanere riuniti per continuare lo stesso giornale con altro nome. Ma esso sarà stato pubblicamente infamato e rischierà di esserlo nuovamente. La libertà di opinione è dovuta soltanto, e con riserva, al giornalista, e non al giornale; perché soltanto il giornalista ha la capacità di determinare una opinione.

Tutti i problemi concernenti la libertà d'espressione si chiariscono, in genere, quando si sia stabilito che quella libertà è un bisogno dell'intelligenza e che l'intelligenza risiede soltanto nell'essere umano, individualmente considerato. L'intelligenza non può essere esercitata collettivamente. Quindi nessun gruppo può legittimamente aspirare alla libertà d'espressione, perché non c'è nessun gruppo che ne abbia il benché minimo bisogno.

Anzi, la protezione della libertà di pensiero esige che l'espressione d'una opinione da parte di un gruppo sia vietata per legge. Perché un gruppo, quando vuol avere delle opinioni, tende inevitabilmente ad imporle ai suoi membri. Presto o tardi gli individui si trovano ad essere, più o meno gravemente, impediti nella espressione di idee opposte a quelle del gruppo su vari problemi più o meno importanti, a meno che non ne escano. Ma la rottura con un gruppo comporta sempre delle sofferenze, o almeno una sofferenza sentimentale. E, quanto il rischio e la possibilità di sofferenza sono elementi sani e necessari dell'azione, altrettanto sono cose malsane nell'esercizio dell'intelligenza. Una paura, persino leggera, fa sempre sì che ci si pieghi o ci si irrigidisca, secondo il grado di coraggio; e tanto basta a falsare quello strumento di precisione estremamente delicato e fragile che è l'intelligenza. Persino l'amicizia, sotto questo punto di vista, è un gran pericolo. L'intelligenza è vinta quando l'espressione dei pensieri è preceduta, implicitamente o esplicitamente, dalla paroletta «noi». E quando la luce dell'intelligenza si oscura, l'amore del bene si smarrisce rapidamente.

L'immediata soluzione pratica è l'abolizione dei partiti politici. La lotta dei partiti, quale esisteva nella Terza Repubblica, è intollerabile; il partito unico, che d'altronde ne è l'inevitabile

conclusione, è l'estremo grado del male; non resta altra possibilità che quella di una vita pubblica senza partiti. Oggi una simile idea suona nuova e audace. Tanto meglio, visto che il nuovo è necessario. Ma, in verità, questa sarebbe semplicemente la tradizione del 1789. Agli occhi degli uomini del 1789, non ci sarebbero state neppure altre possibilità; una vita pubblica quale la nostra nel corso dell'ultimo mezzo secolo sarebbe parsa loro un orrido incubo; non avrebbero mai creduto possibile che un rappresentante del popolo potesse abdicare alla propria dignità al punto da diventare membro disciplinato di un partito.

Rousseau d'altronde aveva chiaramente dimostrato che la lotta dei partiti uccide automaticamente la Repubblica. Ne aveva predetto gli effetti. Sarebbe opportuno, di questi tempi, incoraggiare la lettura del "Contratto sociale". Infatti oggi, dovunque c'erano partiti politici, la democrazia è morta. Tutti sanno che i partiti inglesi hanno tradizioni, mentalità e funzioni inconfondibili con quelle di altri paesi. Tutti sanno altresì che i raggruppamenti in lizza negli Stati Uniti non sono partiti politici. Una democrazia dove la vita pubblica sia costituita dalla lotta dei partiti politici è incapace di impedire la formazione di un partito che abbia per scopo di distruggerla. Se emana leggi eccezionali, si suicida. Se non ne fa, non ha maggior sicurezza di un uccello davanti a un serpente. Occorrerebbe distinguere due specie di raggruppamenti: quelli di interessi, la cui organizzazione e disciplina, in una certa misura, dovrebbero essere autorizzate, e quelli d'idee, che dovrebbero essere rigorosamente vietati. Nella situazione attuale, è bene permettere alla gente di raggrupparsi per difendere i propri interessi, cioè i salari e simili, e lasciar agire questi raggruppamenti dentro limiti strettissimi e sotto la continua sorveglianza dei pubblici poteri. Ma bisogna impedire che giuochino con le idee. I gruppi in seno ai quali si discutano opinioni devono essere non tanto associazioni quanto ambienti, più o meno fluidi. Quando vi si delinea una possibilità di azione, essa dovrà essere eseguita solo da coloro che l'approvano e non da altri.

Nel movimento operaio, per esempio, una distinzione simile porrebbe fine a una confusione inestricabile. Nel periodo che ha preceduto la guerra, c'erano tre orientamenti che sollecitavano e continuamente traevano in direzioni opposte tutti gli operai. Anzitutto la lotta per i salari; poi i resti, sempre più deboli, ma sempre un po' vivi, del vecchio spirito sindacalista di un tempo, idealista e più o meno libertario; e infine i partiti politici. Frequentemente, durante uno sciopero, gli operai che soffrivano e lottavano sarebbero stati del tutto incapaci di rendersi conto se lottavano per una questione salariale o per una sollecitazione del vecchio spirito sindacale o per una operazione politica guidata da un partito; e nemmeno chi era al di fuori del conflitto poteva rendersene conto.

Una simile situazione è impossibile. Quando è scoppiata la guerra, i sindacati in Francia erano morti o quasi, nonostante o a causa dei loro milioni di iscritti. Hanno ripreso una vita embrionale, dopo un lungo letargo, con la resistenza all'invasore. Questo non prova che siano vitali. E' chiarissimo che sono stati uccisi o quasi da due veleni, entrambi mortali.

I sindacati non possono vivere se gli operai vi sono ossessionati dal danaro, come in fabbrica, durante il lavoro a cottimo. In primo luogo perché ne viene quella specie di morte morale, che l'ossessione del guadagno provoca sempre. E poi perché, nelle condizioni sociali presenti, il sindacato, venendo ad essere allora un fattore perpetuamente attivo nella vita economica del paese, finisce inevitabilmente per essere trasformato in organizzazione professionale



unica, obbligatoria, inserita nella vita ufficiale. E' allora passato allo stato di cadavere.

D'altra parte è altrettanto chiaro che il sindacato non può vivere a fianco dei partiti politici. E' questa una impossibilità che appartiene all'ordine delle leggi meccaniche. Per la medesima ragione, poi, il partito socialista non può vivere accanto a quello comunista, perché quest'ultimo possiede la qualità di partito, se così si può dire, in un grado molto più elevato.

E poi l'ossessione dei salari rafforza l'influenza comunista, perché i problemi salariali, per quanto tocchino intensamente quasi tutti gli uomini, sviluppano in costoro, al tempo stesso, un senso di noia così mortale che la prospettiva apocalittica della rivoluzione, secondo la versione comunista, ne è l'indispensabile compenso. Se i borghesi non hanno la medesima esigenza apocalittica, è perché le cifre elevate hanno una poesia, un prestigio, che tempera un po' la noia connessa col danaro, mentre il danaro contato in moneta spicciola rappresenta la noia allo stato puro. D'altra parte, la tendenza dei borghesi grandi e piccoli verso il fascismo dimostra che, nonostante tutto, anch'essi si annoiano.

In Francia il governo di Vichy ha creato per gli operai organizzazioni professionali unitarie e obbligatorie. Purtroppo a quelle organizzazioni è stato dato, secondo la moda moderna, il nome di corporazioni, che in realtà designa una cosa ben diversa e tanto bella. Ma è una fortuna che queste organizzazioni morte si assumano la parte morta dell'attività sindacale. Sarebbe pericoloso sopprimerle. E' meglio incaricarle dell'azione quotidiana per i salari e per le rivendicazioni cosiddette immediate. Quanto ai partiti politici, se fossero tutti rigorosamente vietati in un clima generale di libertà, bisognerebbe sperare che la loro esistenza clandestina fosse almeno difficile.

In questo caso, i sindacati operai, se vi rimane ancora una scintilla di vita autentica, potrebbero a poco a poco ridiventare l'espressione del pensiero operaio, l'organo dell'onore operaio. Secondo la tradizione del movimento operaio francese, che si è sempre considerato responsabile dell'universo intero, quei sindacati si dovrebbero interessare di quanto concerne la giustizia - ivi compresi, quando fosse necessario, i problemi salariali; ma di tanto in tanto e allo scopo di salvare dalla miseria determinati esseri umani.

Beninteso, i sindacati dovrebbero poter esercitare una influenza sulle organizzazioni professionali secondo modalità stabilite dalla legge. Forse sarebbe vantaggioso vietare alle organizzazioni professionali il diritto di proclamare uno sciopero e permetterlo invece ai sindacati, con talune riserve, facendo sì che a questa responsabilità corrispondano rischi equivalenti, col divieto di qualsiasi costrizione e garantendo la continuità della vita economica.

In quanto alla serrata, non c'è ragione di non vietarla assolutamente. Le forme associative di opinione dovrebbero essere sottoposte a due condizioni. La prima, che non vi esista la scomunica. Il reclutamento si dovrebbe fare liberamente, per via di affinità, senza tuttavia che nessuno possa essere invitato ad aderire a un insieme di affermazioni cristallizzate in formule scritte; ma un membro, una volta ammesso, dovrebbe poter essere escluso soltanto per mancanze contro l'onore o per reato di "noyautage" (1), reato che d'altronde implicherebbe una organizzazione illegale e che quindi esporrebbe il colpevole ad una punizione più grave.

Questa sarebbe davvero una misura di salute pubblica, perché l'esperienza ha dimostrato che gli stati totalitari sono costituiti dai partiti totalitari e che questi si forgiavano a colpi di espulsioni per reato di opinione.

L'altra condizione dovrebbe pretendere che vi fosse una reale circolazione di idee e una testimonianza tangibile di questa circolazione sotto forma di opuscoli, riviste o bollettini dattiloscritti dove fossero studiati problemi di ordine generale. Una troppo grande uniformità di opinioni dovrebbe bastare a render sospetto un raggruppamento.

Per il resto, tutti i raggruppamenti di idee sarebbero autorizzati ad agire come meglio credono a condizione di non violare la legge e di non costringere ad alcuna disciplina i loro membri.

Quanto, poi, alla sorveglianza dei gruppi di interesse, essa dovrebbe anzitutto implicare una distinzione, e cioè che la parola interesse talora esprime il bisogno e tal'altra qualcosa di completamente diverso. Se si tratta di un operaio povero, l'interesse significa il cibo, l'abitazione, il riscaldamento. Per un padrone significa qualcosa di diverso. Quando la parola è intesa nel primo significato, l'azione dei pubblici poteri dovrebbe principalmente consistere nello stimolare, sostenere, proteggere la difesa di tali interessi. In caso contrario, l'attività dei gruppi di interesse dev'essere continuamente controllata, limitata e repressa dai pubblici poteri ogniqualvolta se ne presenti la necessità. E' chiaro che i limiti più stretti e le punizioni più dolorose convengono a quelli che per natura sono i più potenti.

Quella che è stata chiamata la libertà di associazione in realtà è stata finora la libertà delle associazioni. Ma le associazioni non debbono essere libere; sono strumenti e quindi debbono essere asservite. La libertà conviene solo all'essere umano.

Quanto alla libertà di pensiero, si dice in genere il vero quando si afferma che senza di essa non vi è pensiero. Ma è ancora più vero dire che quando il pensiero non esiste non è libero. Nel corso degli ultimi anni c'è stata molta libertà di pensiero, ma non c'era pensiero. E' pressappoco la situazione del bambino che, non avendo carne nel piatto, chiede il sale per salarla.

#### - La sicurezza.

La sicurezza è un bisogno essenziale dell'anima. Sicurezza vuol dire che l'anima non si trovi sotto il peso della paura o del terrore, tranne per un concorso di circostanze accidentali e per rari e brevi momenti. La paura o il terrore, come durevoli stati d'animo, sono veleni quasi mortali, siano essi provocati dalla possibilità di rimanere disoccupati, o dalla repressione della polizia, o dalla presenza di un conquistatore straniero, o dall'attesa di una probabile invasione, o da qualsiasi altra sventura che paia superare le forze umane.

I signori romani esponevano una sferza nel loro vestibolo perché fosse scorta dagli schiavi, sapendo che quella vista portava le anime ad una condizione di semimorte, indispensabile alla schiavitù. E inversamente, secondo gli egiziani, il giusto deve poter dire dopo la morte: «Non ho fatto paura a nessuno».

Anche se la paura continua è appena una condizione latente, sì che solo di rado venga sentita come sofferenza, è pur sempre una malattia. E' una emiplegia dell'anima.

#### - Il rischio.

Il rischio è un bisogno essenziale dell'anima. L'assenza di rischio suscita una specie di noia che paralizza in modo diverso da quanto

faccia la paura, ma quasi altrettanto. E poi ci sono situazioni che, implicando un'angoscia diffusa senza rischio preciso, trasmettono contemporaneamente l'una e l'altra malattia.

Il rischio è un pericolo che provoca una reazione riflessa; cioè non sorpassa le risorse dell'anima al punto di schiacciarla sotto il peso della paura. In certi casi, contiene una parte di giuoco; in altri, quando un obbligo preciso spinga l'uomo ad affrontarlo, è lo stimolo più alto che esista.

La protezione degli uomini contro la paura e il terrore non implica la soppressione del rischio; implica invece la presenza permanente di una certa quantità di rischio in tutti gli aspetti della vita sociale; perché l'assenza di rischio indebolisce il coraggio al punto da lasciar l'anima, in caso di bisogno, senza la benché minima protezione interiore contro la paura. E' necessario soltanto che il rischio si presenti in condizioni tali da non trasformarsi in un sentimento di fatalità.

#### - La proprietà privata.

La proprietà privata è un bisogno vitale dell'anima. L'anima è isolata, perduta, se non è circondata da oggetti che siano per essa come un prolungamento delle membra del corpo. L'uomo è irresistibilmente portato ad appropriarsi col pensiero ciò che continuamente e a lungo ha usato per il lavoro, per il piacere o per le necessità della vita. Così un giardiniere, dopo un certo tempo, sente che il giardino è suo. Ma là dove il sentimento di appropriazione non coincide con la proprietà giuridica, l'uomo è continuamente minacciato da separazioni dolorosissime.

Se la proprietà privata è riconosciuta come un bisogno, questo implica per tutti la possibilità di possedere altri oggetti oltre quelli di normale consumo. Le modalità di questo bisogno variano molto secondo le circostanze; ma è auspicabile che la maggior parte degli uomini sia proprietaria dell'alloggio e di un po' di terra e, quando non vi sia una impossibilità tecnica, degli strumenti di lavoro. La terra e il bestiame fanno parte degli strumenti del lavoro agricolo.

Il principio della proprietà privata è violato nel caso di terra lavorata da braccianti e da servi di fattoria sottoposti agli ordini di un amministratore, e che sia proprietà di cittadini i quali ne percepiscano il reddito. Perché fra quanti sono in rapporto con quella terra non ve n'è neppure uno che, in un modo o in un altro, non le sia estraneo. C'è spreco non dal punto di vista del frumento prodotto ma dal punto di vista della soddisfazione che quella terra potrebbe offrire al bisogno di proprietà.

Fra questo caso estremo e l'altro caso limite del contadino che coltiva con la sua famiglia la terra di sua proprietà, ci sono molte situazioni intermedie nelle quali il bisogno umano di appropriazione è più o meno misconosciuto.

#### - La proprietà collettiva.

Un bisogno altrettanto importante è la partecipazione ai beni collettivi, partecipazione che non consiste in una fruizione materiale, ma in un sentimento di proprietà. Si tratta più di uno stato spirituale che di una disposizione giuridica. Là dove esiste veramente una vita civica, ognuno si sente personalmente proprietario dei monumenti pubblici, dei giardini, della magnificenza esibita nelle cerimonie; e così, il lusso che quasi ogni essere umano desidera è

concesso persino ai più poveri. Ma non solo lo stato bensì qualsiasi specie di collettività ha il dovere di fornire la soddisfazione di questo bisogno.

Una grande fabbrica moderna costituisce uno spreco dal punto di vista della proprietà. Né gli operai, né il direttore che dipende da un consiglio d'amministrazione, né i membri del consiglio che non la vedono mai, né gli azionisti che ne ignorano l'esistenza, possono trovarvi la minima soddisfazione a questo bisogno.

Le modalità di scambio e di acquisto, quando comportano lo spreco dei nutrimenti materiali e morali, vanno trasformate.

Non esiste nessun legame naturale fra la proprietà e il danaro. Il legame oggi stabilito è solo il risultato di un sistema che ha concentrato sul danaro la forza di ogni possibile movente. Questo sistema è dannoso; occorre operare la dissociazione inversa.

Il criterio vero, per la proprietà, è che essa sia tanto legittima quanto reale. O, più esattamente: le leggi sulla proprietà sono tanto migliori quanto meglio sfruttano le possibilità contenute nei beni di questo mondo di soddisfare il bisogno di proprietà comune a tutti gli uomini.

Quindi le attuali modalità di acquisto e di possesso debbono essere trasformate in nome del principio di proprietà. Ogni specie di possesso che non dia a nessuno la soddisfazione del bisogno di proprietà privata o collettiva può, a buon diritto, considerarsi nulla.

Ciò non significa che occorra trasferirla allo stato, ma piuttosto che occorre tentare di farla diventare una vera proprietà.

- La verità.

Il bisogno di verità è il più sacro di tutti. Eppure non se ne parla mai. La lettura fa spavento, quando ci si sia resi conto della quantità e dell'enormità di menzogne materiali, diffuse senza vergogna anche nei libri degli autori più stimati. E così leggiamo come se si bevesse acqua di un pozzo sospetto.

Ci sono uomini che lavorano otto ore al giorno e che, di sera, compiono l'enorme sforzo di leggere per istruirsi. Non possono concedersi il lusso di effettuare ricerche e verifiche nelle grandi biblioteche. Al libro che leggono, essi prestano fede. Non abbiamo il diritto di nutrirli di menzogne. Che senso può avere opporre la buona fede degli autori? Essi non lavorano fisicamente otto ore al giorno. La società li nutre perché abbiano tempo e modo per sforzarsi di evitare gli errori. Un addetto agli scambi che abbia provocato un deragliamento troverebbe una pessima accoglienza se volesse scusarsi dicendo di essere stato in buona fede.

A maggior ragione è vergognoso tollerare l'esistenza di giornali dove - e tutti lo sanno - un redattore non può lavorare se non consente talvolta ad alterare scientemente la verità.

Il pubblico diffida dei giornali, ma la sua diffidenza non lo protegge. Sapendo, grosso modo, che un giornale contiene verità e menzogne, esso distribuisce fra queste due categorie le notizie pubblicate; ma lo fa a caso, secondo le sue preferenze. Ed è in balia dell'errore.

Tutti sanno che quando il giornalismo si confonde con l'organizzazione della menzogna è un delitto. Ma si crede che sia un delitto destinato a sfuggire alla punizione. Che cosa mai ci può impedire di punire una attività quando essa sia stata riconosciuta come delitto? Da che cosa deriva questa strana concezione di delitti non punibili? Questa è una delle più mostruose deformazioni dello spirito giuridico.

Non è ora di proclamare che è punibile ogni delitto che sia possibile rilevare e che siamo decisi, quando se ne abbia l'occasione, a punire tutti i delitti?

Alcune facili misure di pubblica igiene proteggerebbero la popolazione contro gli oltraggi alla verità.

La prima misura protettiva sarebbe quella di istituire dei tribunali speciali, grandemente rispettati e composti di magistrati scelti e formati a questo specifico fine. Avrebbero il dovere di punire con pubblica riprovazione ogni errore evitabile, e potrebbero infliggere la prigione e la galera in caso di frequente recidiva, aggravata da palese malafede.

Ad esempio, un ammiratore dell'antica Grecia, leggendo nell'ultimo libro di Maritain: «I più grandi pensatori dell'antichità non avevano mai pensato di condannare la schiavitù», citerebbe Maritain a comparire innanzi ad uno di questi tribunali. Produrrebbe in giudizio l'unico testo importante sulla schiavitù che sia giunto sino a noi, quello di Aristotele. Farebbe leggere ai magistrati la frase: «Taluni affermano che la schiavitù sia assolutamente contraria alla natura e alla ragione». Farebbe osservare che nulla ci permette di supporre che questi taluni non siano stati fra i più grandi pensatori dell'antichità. Il tribunale biasimerebbe Maritain per avere stampato un'affermazione falsa che, seppure involontaria, è una atroce calunnia contro tutta una civiltà, quando gli sarebbe stato facilissimo evitare l'errore. Tutti i giornali, quotidiani, settimanali, eccetera, tutte le riviste e la radio dovrebbero essere obbligati a far conoscere al pubblico il biasimo del tribunale e, se del caso, la risposta di Maritain. Nell'ipotesi fatta, molto difficilmente potrebbe esserci una risposta.

Quando «Gringoire» pubblicò "in extenso" un discorso attribuito a un anarchico spagnolo che era stato annunciato come oratore in una riunione parigina, ma che in realtà, all'ultimo momento, non aveva potuto lasciare la Spagna, un tribunale simile non sarebbe stato davvero superfluo. Siccome in quel caso la malafede era evidente come due e due fan quattro, la reclusione o la galera non sarebbero state forse troppo severe.

Con questo sistema sarebbe permesso a chiunque, dopo aver riconosciuto un errore evitabile in un testo stampato o in una trasmissione radiofonica, portare l'accusa davanti a quei tribunali.

Il secondo provvedimento sarebbe quello di vietare assolutamente ogni propaganda di qualsiasi genere per mezzo della radio e della stampa quotidiana. A questi due strumenti dovrebbe esser permesso di servire solo alla informazione non tendenziosa.

I tribunali dei quali abbiamo parlato dovrebbero vigilare a che l'informazione non fosse tendenziosa.

Negli organi d'informazione si dovrebbero recare in giudizio non solo le affermazioni sbagliate ma anche le omissioni volontarie e tendenziose.

Gli ambienti nei quali si agitano idee ed opinioni e che desiderano farle conoscere dovrebbero avere a disposizione solo organi settimanali, quindicinali o mensili. Non c'è affatto bisogno di una frequenza maggiore se si vuol fare pensare il prossimo e non già abbrutirlo.

La correttezza dei mezzi di persuasione sarebbe garantita dalla sorveglianza di quei medesimi tribunali, che potrebbero sopprimere una pubblicazione nel caso di una troppo frequente alterazione della verità. Ma i suoi redattori dovrebbero poterla far riapparire sotto altro nome.

In tutto questo non si dovrebbe scorgere la benché minima costrizione delle libertà pubbliche. L'esigenza più sacra dell'anima umana,

l'esigenza di esser protetta dalla suggestione e dall'errore, verrebbe soddisfatta.

Ma - ci si dirà - chi garantisce l'imparzialità dei giudici? L'unica garanzia, oltre alla loro indipendenza totale, è che essi provengano da ambienti sociali molto diversi fra loro, che per natura siano dotati di un'intelligenza ampia, chiara e precisa, e che siano formati in una scuola nella quale abbiano ricevuto un'educazione non tanto giuridica quanto spirituale e in secondo luogo intellettuale. E' necessario che in quella scuola essi si abituino ad amare la verità.

Parte seconda.  
LO SRADICAMENTO.

Non è possibile soddisfare l'esigenza di verità di un popolo se a tal fine non si riesce a trovare uomini che amino la verità. Il radicamento è forse il bisogno più importante e più misconosciuto dell'anima umana. E' tra i più difficili da definire. Mediante la sua partecipazione reale, attiva e naturale all'esistenza di una collettività che conservi vivi certi tesori del passato e certi presentimenti del futuro, l'essere umano ha una radice. Partecipazione naturale, cioè imposta automaticamente dal luogo, dalla nascita, dalla professione, dall'ambiente. Ad ogni essere umano occorrono radici multiple. Ha bisogno di ricevere quasi tutta la sua vita morale, intellettuale, spirituale tramite gli ambienti cui appartiene naturalmente.

Gli scambi di influenze fra ambienti molto diversi fra loro sono altrettanto indispensabili quanto il radicamento nell'ambito naturale. Un determinato ambiente dev'essere influenzato dall'esterno, non per essere arricchito, ma per essere stimolato a rendere più intensa la propria vita. Deve nutrirsi degli apporti esterni soltanto dopo averli assorbiti e gli individui che lo compongono li devono ricevere soltanto da esso. Quando un pittore di autentico valore va in un museo, la sua originalità si sente rafforzata. Lo stesso deve accadere alle diverse popolazioni del globo terrestre e ai diversi ambienti sociali.

Si ha sradicamento ogniqualvolta si abbia conquista militare e, in questo senso, la conquista è quasi sempre un male. Lo sradicamento è minimo quando i conquistatori sono un popolo migratore che si insedia

nella terra conquistata, si mescola alla popolazione e vi mette radice. Questo fu il caso degli elleni nella Grecia, dei celti in Gallia, degli arabi in Spagna. Ma quando il conquistatore rimane straniero sul territorio che ha occupato, lo sradicamento è una malattia quasi mortale per le popolazioni sottomesse. Raggiunge il massimo livello quando vi siano deportazioni in massa, come nell'Europa occupata dalla Germania o nell'ansa del Niger, o quando vi sia una soppressione brutale di tutte le tradizioni locali, come nei possedimenti francesi d'Oceania (se vogliamo credere a Gauguin e ad Alain Gerbault).

Persino senza conquista militare, il potere del danaro e la dominazione economica possono imporre una influenza straniera al punto da provocare la malattia dello sradicamento.

Infine le relazioni sociali all'interno di uno stesso paese possono essere pericolosissimi fattori di sradicamento. Nei nostri paesi, ai giorni nostri, oltre alla conquista, ci sono due veleni che propagano questa malattia. Uno è il danaro. Il danaro distrugge le radici ovunque penetra, sostituendo ad ogni altro movente il desiderio di guadagno. Vince facilmente tutti gli altri moventi perché richiede uno sforzo di attenzione molto meno grande. Nessun'altra cosa è chiara e semplice come una cifra.

- Lo sradicamento operaio.

Esiste una condizione sociale - il salariato - completamente e perpetuamente legata al danaro, soprattutto da quando il salario a cottimo costringe ogni operaio ad essere sempre teso mentalmente alla busta paga. La malattia dello sradicamento raggiunge il massimo di gravità proprio in questa condizione sociale. Bernanos ha scritto che i nostri operai, almeno, non sono gente immigrata come quelli del signor Ford. Ma la principale difficoltà sociale del nostro tempo deriva dal fatto che essi, in un certo senso, lo sono. Benché geograficamente non abbiano mutato dimora, sono stati sradicati moralmente, esiliati e poi riammessi di nuovo, quasi per tolleranza, come carne da lavoro. La disoccupazione, beninteso, è uno sradicamento alla seconda potenza. Non si sentono in casa propria né in fabbrica, né nelle loro abitazioni, né nei partiti e sindacati che si dicono fatti per loro, né nei luoghi di divertimento, né nella cultura intellettuale, qualora tentino di assimilarla.

Perché il secondo fattore di sradicamento è l'istruzione quale è concepita al giorno d'oggi. Il rinascimento ha provocato dovunque una rottura fra le persone colte e la massa; ma separando la cultura dalla tradizione nazionale, l'ha almeno risospinta nella tradizione greca. Da allora i contatti con la tradizione nazionale non sono stati ripresi, ma la Grecia è stata dimenticata. Col risultato di una cultura che si è sviluppata in un ambiente molto ristretto, separato dal mondo, in un'atmosfera limitata; una cultura orientata notevolmente verso la tecnica e influenzata da essa, assai tinta di pragmatismo, resa frammentaria dalla specializzazione, priva sia del contatto col mondo di qua sia di ogni apertura verso il mondo ultraterreno.

Ai giorni nostri, un uomo può appartenere alla società cosiddetta colta, senza avere nessuna idea sul destino dell'uomo, e, d'altra parte, senza sapere (per esempio) che non tutte le costellazioni sono visibili in ogni stagione. Si crede di solito che un contadinello di oggi, scolaro delle elementari, ne sappia più di Pitagora perché ripete docilmente che la terra gira intorno al sole. Ma in realtà egli non guarda più le stelle. Per lui, il sole del quale gli si parla a

scuola non ha nessun rapporto con quello che vede. Lo si svelle dall'universo che lo circonda, come si svellono i piccoli polinesiani dal loro passato quando li si obbliga a ripetere: «I nostri avi, i galli, avevano i capelli biondi».

Quello che oggi vien detto «istruire le masse» significa prendere questa cultura moderna, elaborata in un ambiente così chiuso, così guasto, così indifferente alla verità, toglierne tutto quel poco oro puro che per avventura potesse ancora contenere (operazione questa che viene chiamata volgarizzazione) e far penetrare pari pari quel che residua entro la memoria degli sciagurati desiderosi di apprendere, come si dà il beccime agli uccelli.

E poi il desiderio di imparare, il desiderio di verità, è divenuto rarissimo. Il prestigio della cultura si è fatto quasi esclusivamente sociale, tanto per il contadino che sogna di avere un figlio maestro o per il maestro che sogna di avere un figlio universitario, quanto per la gente degli ambienti moderni che adula gli scienziati e gli scrittori di fama.

Sul giovane scolaro gli esami hanno il medesimo potere ossessivo che ha il danaro sull'operaio che lavora a cottimo. Un sistema sociale è profondamente tarato quando un contadino lavora la terra pensando che, se fa il contadino, lo fa perché non era abbastanza intelligente per diventare maestro.

Il miscuglio di idee confuse e più o meno false che vanno sotto il nome di marxismo, miscuglio al quale, da Marx in poi, hanno contribuito quasi esclusivamente mediocri intellettuali borghesi, è, anche per l'operaio, un apporto affatto estraneo, inassimilabile, e per di più spoglio di ogni valore nutritivo, perché è stato svuotato di quasi tutta la verità contenuta negli scritti di Marx. Talora vi viene aggiunta una volgarizzazione scientifica di qualità anche peggiore. Tutto questo non può far altro che diffondere al massimo lo sradicamento degli operai.

Lo sradicamento è di gran lunga la più pericolosa malattia delle società umane, perché si moltiplica da sola. Le persone realmente sradicate non hanno che due comportamenti possibili: o cadere in un'inerzia dell'anima quasi pari alla morte (come la maggior parte degli schiavi dell'impero romano), o gettarsi in un'attività che tende sempre a sradicare, spesso con metodi violentissimi, coloro che non lo sono ancora o che lo sono solo in parte.

I romani erano un manipolo di fuggiaschi conglomerati artificialmente in una città; ed essi hanno strappato alle popolazioni mediterranee la loro vita, la loro patria, la loro tradizione, il loro passato, a tal punto che la posterità li ha creduti, facendo credito alle loro affermazioni, fondatori della civiltà in quei territori. Gli ebrei erano schiavi evasi, ed hanno sterminato o ridotto in schiavitù tutti i popoli della Palestina. I tedeschi, quando Hitler si è impadronito di loro, erano veramente, come ripeteva continuamente, una nazione di proletari, vale a dire di sradicati; l'umiliazione del 1918, l'inflazione, l'industrializzazione ad oltranza e soprattutto l'estrema gravità della disoccupazione avevano sviluppato quella malattia morale fino al punto di generare l'irresponsabilità. Gli spagnoli e gli inglesi che, dal sedicesimo secolo in poi, hanno massacrato o sottomesso le popolazioni di colore, erano avventurieri quasi del tutto privi di contatto con la vita profonda del loro paese. Si può dire la medesima cosa per una parte dell'Impero francese, che poi si è costituito in un periodo di indebolita vitalità della tradizione francese. Chi è sradicato sradica. Chi è radicato non sradica.

Col nome di rivoluzione e spesso con parole d'ordine e temi di propaganda identici si dissimulano due concezioni assolutamente



opposte. L'una consiste nel trasformare la società in modo che gli operai possano avervi radici; l'altra consiste nel diffondere in tutta la società la malattia dello sradicamento che è stata inflitta agli operai. Non dobbiamo dire o pensare che la seconda operazione possa mai essere un preludio alla prima; sarebbe un errore. Si tratta di due direzioni opposte, che non si possono incontrare.

Oggi la seconda concezione è molto più frequente della prima, tanto fra i militanti quanto nella massa operaia. Inutile dire che essa tende a diffondersi sempre più quanto più lo sradicamento dura e aumenta i suoi danni. E' facile capire che, da un giorno all'altro, il male può diventare irreparabile.

Dalla parte dei conservatori c'è un equivoco analogo. Solo pochi desiderano realmente il radicamento operaio; ma il loro desiderio è accompagnato da immagini, la maggior parte delle quali, invece di essere relativa al futuro, è presa in prestito da un passato, che poi è, per buona parte, fittizio. Gli altri desiderano puramente e semplicemente mantenere o aggravare la condizione di materia umana cui è ridotto il proletariato.

E così coloro che desiderano realmente il bene, già poco numerosi, si indeboliscono ancora dividendosi in due campi ostili e incomunicabili. Il crollo della Francia, che ha sorpreso tutto il mondo, non ha fatto che dimostrare a qual segno la popolazione fosse sradicata. Un albero, che abbia radici quasi completamente rosse, cade al primo urto. Se la Francia ha offerto uno spettacolo più doloroso di qualsiasi altro paese d'Europa è stato perché la civiltà moderna, con i suoi veleni, vi si era installata prima che altrove, meno che in Germania. Ma mentre in Germania lo sradicamento aveva assunto una forma aggressiva, in Francia si manifestava come letargia e stupore. La differenza deriva da cause più o meno nascoste, ma alcune delle quali sarebbe certo possibile rivelare mediante un'opportuna ricerca. Inversamente, il paese che meglio ha retto alla prima ondata di terrore tedesco è quello di più vivaci e meglio conservate tradizioni; e cioè l'Inghilterra.

In Francia lo sradicamento della condizione proletaria aveva ridotto una gran parte degli operai ad uno stato di inerte stupore e aveva spinto gli altri ad assumere un atteggiamento ostile alla società. Quel medesimo danaro che aveva brutalmente tagliato le radici dell'ambiente operaio, le aveva rosse nell'ambiente borghese, perché la ricchezza è cosmopolita; quel filo di attaccamento al paese che poteva ancora resistere fra la borghesia era stato spezzato (soprattutto dal 1936 in poi) dalla paura e dall'odio contro gli operai. Anche i contadini, dalla guerra del 1914 in poi, erano quasi sradicati, demoralizzati per avervi fatto la parte della carne da cannone, perché nella loro vita il danaro assumeva una importanza sempre maggiore e per i contatti davvero troppo frequenti con la corruzione delle città. Quanto alla intelligenza, essa era quasi spenta.

Questa malattia generale del paese ha assunto la forma di una specie di letargo; e solo questo ha impedito la guerra civile. La Francia ha odiato la guerra che minacciava il suo sonno. Mezzo morta per il terribile colpo subito nel maggio e giugno 1940, si è gettata nelle braccia di Pétain per poter continuare a dormire in apparente sicurezza. Da allora l'oppressione nemica ha trasformato questo sonno in un incubo così doloroso ch'essa si agita e aspetta angosciata il soccorso che dovrà ridestarla.

Per effetto della guerra, la malattia dello sradicamento è divenuta talmente acuta in tutta Europa che è legittimo esserne atterriti. L'unico indizio che possa dare qualche speranza è che la sofferenza ha ravvivato un po' certi ricordi semispentati; come, in Francia, quelli del 1789.

Quanto ai paesi dell'Oriente, dove da qualche secolo, ma soprattutto da cinquant'anni, i bianchi hanno portato la malattia dello sradicamento della quale essi medesimi soffrono, il Giappone dimostra a sufficienza a quale virulenza sia giunta la forma attiva della malattia. L'Indocina è un esempio di quella passiva. L'India, dove vive ancora una tradizione, è abbastanza contaminata se coloro che parlano pubblicamente in nome di quella tradizione sognano di stabilire nel loro territorio una nazione di tipo occidentale e moderno. La Cina è molto misteriosa. La Russia, che è sempre semieuropea e semiorientale, lo è altrettanto; perché non possiamo sapere se l'energia che la copre di gloria procede, come per i tedeschi, da uno sradicamento di tipo attivo, cosa che la storia degli ultimi venticinque anni tenderebbe a far credere, o invece è soprattutto una manifestazione della vita profonda del popolo emersa dal fondo dei tempi e rimasta sotterra quasi intatta.

Quanto al continente americano, poiché la sua popolazione è da parecchi secoli fondata soprattutto sull'immigrazione, l'influenza dominante che probabilmente eserciterà nell'avvenire non fa che aggravare, e di molto, il pericolo.

In questa situazione quasi disperata non si può trovare nessun aiuto, se non nei nuclei di passato rimasti vivi alla superficie della terra. Ciò non significa che si debba approvare tutto il frastuono di un Mussolini a proposito dell'impero romano, e cercare di sfruttare allo stesso modo un Luigi Quattordicesimo. Le conquiste non sono la vita, esse sono la morte nel momento stesso in cui avvengono. Quelle che dobbiamo conservare gelosamente sono le gocce del passato vivente, ovunque, a Parigi come a Tahiti, perché sul nostro globo non ce ne sono davvero troppe.

E' cosa vana distogliersi dal passato per pensare soltanto all'avvenire. E' un'illusione pericolosa persino credere che sia possibile. L'opposizione fra avvenire e passato è assurda. Il futuro non ci porta nulla, non ci dà nulla; siamo noi che, per costruirlo, dobbiamo dargli tutto, dargli persino la nostra vita. Ma per dare, bisogna possedere, e noi non possediamo altra vita, altra linfa che i tesori ereditati dal passato e digeriti, assimilati, ricreati da noi. Fra tutte le esigenze dell'anima umana nessuna è più vitale di quella del passato.

L'amore per il passato non ha nulla a che fare con un orientamento politico reazionario. Come tutte le attività umane, la rivoluzione trae tutta la sua linfa da una tradizione. Marx l'ha capito tanto bene che ha ritenuto necessario far risalire questa tradizione alle epoche più remote affermando che la lotta di classe è l'unico principio di spiegazione storica. Ancora all'inizio del secolo presente poche cose in Europa erano più prossime al medioevo del sindacalismo francese, unica eco, da noi, dello spirito delle corporazioni. I deboli residui di questo sindacalismo sono braci sulle quali è molto urgente soffiare perché non si spengano del tutto.

Da alcuni secoli, gli uomini di razza bianca hanno distrutto dovunque il passato, stupidamente, ciecamente, nelle loro patrie e nelle patrie altrui. Se ciò nonostante c'è stato, per taluni aspetti, un reale progresso nel corso di questo periodo, ciò non è accaduto per merito di questa furia distruttiva, ma suo malgrado, per l'impulso di quel poco di passato che sopravviveva.

Il passato distrutto non torna mai più. La distruzione del passato è forse il delitto supremo. Ai giorni nostri, la conservazione di quel poco che resta dovrebbe diventare quasi un'idea fissa. Bisogna arrestare il terribile sradicamento che viene continuamente prodotto dai metodi coloniali europei, persino quando assumono le forme meno crudeli. Bisogna astenersi, dopo la vittoria, dal punire il nemico

vinto, perché così lo si sradicherebbe anche di più. Poiché non è possibile né desiderabile sterminarlo, aggravare la sua follia vorrebbe dire essere più pazzi di lui. In qualsiasi innovazione politica, giuridica o tecnica suscettibile di ripercussioni sociali, bisogna anzitutto mettere in programma provvedimenti che consentano agli esseri umani di riavere radici.

Ciò non vuol dire confinarli. Anzi, mai come ora l'aerazione è stata tanto indispensabile. Il radicamento e la moltiplicazione dei contatti sono complementari. Se, per esempio, dovunque lo permetta la tecnica - e lo permetterebbe largamente con un lieve sforzo in questo senso -, gli operai fossero decentrati e ciascuno fosse proprietario di una casa, di un pezzo di terra e di un mezzo motorizzato; e se, in cambio, si facesse risorgere l'uso del "Tour de France" d'una volta per gli apprendisti, eventualmente allargato sino a diventare internazionale; se gli operai avessero spesso la possibilità di trascorrere un po' di tempo nei reparti di montaggio dove vengono uniti gli uni con gli altri i pezzi che hanno fabbricato, o di aiutare la formazione degli apprendisti, con in più una efficace protezione del proprio salario, l'infelice condizione proletaria scomparirebbe.

La condizione proletaria non verrà dunque distrutta da provvedimenti giuridici, come la nazionalizzazione delle grandi industrie, o la soppressione della proprietà privata, la concessione ai sindacati del potere necessario alla conclusione di contratti collettivi, o con delegati d'officina o col controllo delle assunzioni. Tutte le misure proposte, abbiano l'etichetta rivoluzionaria o quella riformista, sono puramente giuridiche, e la miseria degli operai, come anche il rimedio a questa miseria, non si pongono sul piano giuridico. Marx l'avrebbe capito perfettamente se fosse stato leale verso il proprio pensiero, perché ciò è straordinariamente evidente nelle pagine migliori del "Capitale".

Non nelle rivendicazioni è possibile cercare rimedio alla infelice condizione operaia. Immersi nella loro sventura col corpo, con l'anima e con l'immaginazione, come potrebbero immaginare qualcosa che non ne porti i segni? Se compiono uno sforzo violento per liberarsene, diventano preda di sogni apocalittici, o cercano un compenso in un imperialismo operaio che non deve essere incoraggiato più di quello nazionale.

Quel che può esser cercato nelle loro rivendicazioni è il segno delle loro sofferenze. E le rivendicazioni esprimono tutta o quasi la sofferenza dello sradicamento. Se vogliono il controllo delle assunzioni e le nazionalizzazioni, ciò avviene perché sono ossessionati dalla paura dello sradicamento totale, e cioè dalla disoccupazione. Se vogliono abolire la proprietà privata, ciò accade perché non ne possono più di essere ammessi nei luoghi di lavoro quali immigrati cui si conceda, come una grazia, l'accesso. E' stata questa la molla psicologica delle occupazioni di fabbriche del giugno 1936. Per qualche giorno essi hanno provato la gioia pura, integra, di essere come in casa propria nei luoghi del loro lavoro; una gioia infantile che non vuol pensare al domani. Nessuno, logicamente, poteva credere ad un domani felice.

Il movimento operaio francese nato nella rivoluzione è stato soprattutto un grido, più di protesta che di rivolta, contro la spietata durezza del destino di tutti gli oppressi. Tenuto conto di quanto ci si può attendere da un moto collettivo, vi era in quello molta purezza. Si è spento nel 1914; da allora non ne sono rimasti che gli echi; i veleni della società circostante hanno corrotto persino il senso della sventura. Occorre tentar di ritrovarne la tradizione; ma non possiamo desiderare che esso risorga. Per quanto possa essere bello l'accento di un grido di dolore, non si può desiderare di

sentirlo un'altra volta; è più umano desiderare la guarigione da quel dolore.

La lista concreta dei dolori degli operai fornisce quella delle cose che bisogna modificare. Occorre sopprimere anzitutto il trauma subito dal ragazzo che, lasciando a dodici o a tredici anni la scuola, entra in fabbrica. Certi operai sarebbero felici se quel trauma non avesse lasciato una piaga per sempre dolorosa. Ma neppure essi sanno che la loro sofferenza deriva dal passato. Il bambino a scuola, fosse un buono o un cattivo scolaro, era un essere del quale si riconosceva l'esistenza e che si cercava di sviluppare; si faceva appello ai suoi sentimenti migliori. Da un giorno all'altro egli diventa una appendice della macchina, un po' meno di una cosa, e non ci si preoccupa affatto se egli obbedisce sotto lo stimolo dei più volgari moventi: basta che obbedisca. La maggior parte degli operai ha subito, almeno in quel momento della vita, l'impressione di non esistere più, accompagnata da una specie di smarrimento interno, che molto di rado gli intellettuali o i borghesi hanno occasione di sperimentare, persino nelle maggiori sofferenze. Quel primo trauma, ricevuto in età tanto giovanile, lascia spesso un segno incancellabile. Può disamorare per sempre del lavoro. E' necessario mutare il regime dell'attenzione durante le ore lavorative, la natura degli stimoli che spingono a vincere la pigrizia o lo sfinimento - stimoli che oggi sono esclusivamente la paura e il danaro -, la natura dell'obbedienza, la scarsa quantità d'iniziativa, di abilità e di riflessione richiesta agli operai, l'impossibilità loro di prendere parte col pensiero e col sentimento alla totalità del lavoro aziendale, l'ignoranza, a volte completa, del valore, dell'utilità sociale, della destinazione degli oggetti prodotti, la assoluta separazione fra vita lavorativa e vita familiare. L'elenco potrebbe continuare.

Oltre al desiderio di riforme, vi sono tre sorte di fattori che operano nel regime della produzione: fattori tecnici, economici e militari. Oggi l'importanza dei fattori militari nella produzione corrisponde a quella della produzione nell'andamento della guerra; in altri termini, è molto notevole.

Dal punto di vista militare, avere migliaia di operai in una immensa prigione industriale nella quale gli operai realmente qualificati siano una minima parte, è una duplice assurdità. Le attuali condizioni militari esigono sia che la produzione industriale sia decentrata, sia che il maggior numero di operai sia composto, in tempo di pace, di operai qualificati, in modo che, in caso di crisi internazionale o di guerra, sia possibile porre immediatamente ai loro ordini, per aumentare immediatamente il volume della produzione, una gran massa di donne, di ragazzi, di uomini in età matura. Nulla ha maggiormente contribuito a paralizzare per tanto tempo la produzione di guerra inglese quanto la mancanza di operai qualificati.

Ma poiché non si può far compiere da operai altamente qualificati le funzioni degli operai non qualificati addetti alle macchine, bisogna sopprimere queste funzioni; salvo nel caso di guerra.

Accade così di rado che le necessità militari vadano d'accordo e non contraddicano le migliori aspirazioni umane, che bisogna approfittarne.

Dal punto di vista tecnico, la relativa facilità del trasporto di energia motrice sotto forma di elettricità consente certo un largo decentramento.

Per quanto riguarda le macchine, esse non sono per ora in grado di determinare una trasformazione del regime produttivo; ma i suggerimenti forniti nelle macchine automatiche regolabili che sono attualmente in uso, permetterebbero certo di giungere, con uno sforzo, ad una trasformazione; seppur si volesse, quello sforzo, compierlo.

In genere, una riforma d'importanza sociale infinitamente più grande di tutti i provvedimenti elencati sotto l'etichetta socialista sarebbe quella di trasformare l'indirizzo medesimo delle ricerche tecniche. Finora non ci si è mai immaginati che un ingegnere, che si occupa di ricerche tecniche per nuovi tipi di macchine, potesse agire se non per una doppia finalità: aumentare gli utili dell'impresa che gli ha commesso quelle ricerche, e servire gli interessi del consumatore. Perché, in un caso simile, parlando di interessi della produzione, si vuol dire: produrre di più e a costi minori; tali interessi sono quindi, in realtà, quelli del consumatore. Questi due termini sono continuamente scambiati tra loro.

Quanto agli operai che daranno le loro forze a quella macchina, nessuno ci pensa. Nessuno pensa nemmeno che sia possibile pensarci. Tutt'al più si prevedono di tanto in tanto certi vaghi dispositivi di sicurezza, benché in pratica sia così frequente lo spettacolo delle dita mozzate, e le scale delle fabbriche siano quotidianamente bagnate di sangue.

Ma questo leggero segno di attenzione è l'unico. Non solo non pensiamo al benessere morale degli operai, cosa che esigerebbe un troppo grave sforzo d'immaginazione; ma non pensiamo neppure a non ferire le loro carni. Altrimenti avremmo forse trovato per le miniere uno strumento diverso da quell'atroce perforatore ad aria compressa che per otto ore, ininterrottamente, agita con le sue scosse l'uomo che vi sta abbrancato.

E neppure ci si chiede se la nuova macchina, aumentando l'immobilizzazione del capitale e la rigidità della produzione, non finirà con l'aggravare il pericolo generale di disoccupazione. Che cosa giova agli operai ottenere con le loro lotte un aumento dei salari ed una disciplina meno dura se contemporaneamente, in qualche ufficio studi, gli ingegneri, senza alcuna intenzione malvagia, inventano macchine destinate ad esaurirli corpo ed anima o ad aggravare le difficoltà economiche? Che cosa servirebbe loro la nazionalizzazione parziale o totale dell'economia, se lo spirito di quegli uffici studi non mutasse? E finora, per quanto si sappia, nulla è cambiato dove si è proceduto alla nazionalizzazione. Neanche la propaganda sovietica ha mai preteso che la Russia abbia trovato un tipo di macchina radicalmente nuovo, degno di essere adoperato da un proletariato dittatore.

Eppure se esiste una certezza che appare con forza irresistibile negli studi di Marx, questa è che un cambiamento nei rapporti di classe sarà affatto illusorio, se non è accompagnato da una trasformazione della tecnica, che si concreti in macchine nuove.

Dal punto di vista operaio, occorre che una macchina possieda tre qualità. Primo, essa deve poter essere manovrata senza esaurire né i muscoli, né i nervi, né nessun altro organo - e anche senza tagliare o strappare le carni, salvo casi eccezionali.

In secondo luogo, in relazione al generale pericolo di disoccupazione, l'apparato produttivo nel suo insieme dev'essere, il più possibile, flessibile, per poter seguire le variazioni della domanda. Quindi una macchina deve servire a diversi usi, possibilmente assai vari, e persino, in una certa misura, indeterminati. Questa è anche una necessità militare per facilitare al massimo il passaggio dallo stato di pace allo stato di guerra. E finalmente è un fattore favorevole alla gioia nel lavoro perché possiamo così evitare quella monotonia tanto temuta dagli operai per la noia ed il disgusto che comporta.

In terzo luogo essa deve corrispondere normalmente al lavoro di un operaio qualificato. Anche questa è una necessità militare, e per di più è indispensabile per la dignità e per il benessere morale degli operai. Una classe operaia formata quasi del tutto da buoni operai

qualificati non è più un proletariato.

Un molto largo sviluppo delle macchine automatiche, regolabili e multiple, soddisferebbe largamente quei bisogni. Le prime realizzazioni in questo campo esistono già; e certo vi sono, in questa direzione, possibilità grandissime. Tali macchine sopprimono la condizione di operaio non qualificato addetto alle macchine. In un'azienda immensa quale la Renault, pochi operai hanno, durante il lavoro, una espressione contenta; fra quei pochi privilegiati sono coloro che si occupano dei torni automatici regolabili a camme.

Ma l'essenziale consiste nell'idea di porre in termini tecnici i problemi riguardanti le ripercussioni delle macchine sul benessere morale degli operai. Una volta posti, i tecnici non debbono far altro che risolverli. Ne hanno risolti molti altri. Occorre soltanto che lo si voglia fare. Per questo è necessario che i luoghi nei quali si elaborano nuove macchine non siano più alla totale dipendenza degli interessi capitalistici. E' naturale che lo stato vi abbia la possibilità di esercitare la sua influenza mediante sovvenzioni. E perché non lo farebbero, mediante premi, le organizzazioni operaie? Senza contare gli altri mezzi di influenza o di pressione. Se i sindacati operai potessero diventare vivi davvero, bisognerebbe che avvenissero continui contatti tra loro e gli uffici studi dove nascono nuove tecniche. Tali contatti potrebbero essere preparati creando un'atmosfera favorevole agli operai negli istituti di ingegneria. Finora i tecnici non hanno mai avuto altra finalità oltre quella delle esigenze produttive. Se cominciassero ad avere sempre presenti allo spirito i bisogni degli operai, tutta la tecnica produttiva dovrebbe a poco a poco essere trasformata.

Questo tema dovrebbe diventare materia d'insegnamento negli istituti di ingegneria e in tutti gli istituti tecnici - ma di un insegnamento che fosse sostanza reale.

Forse si avrebbero solo dei vantaggi se si iniziasse fin d'ora un programma di studi su questo tipo di problemi.

Sarebbe facile definire il tema. Un pontefice ha detto «La materia esce nobilitata dalla fabbrica, gli operai ne escono avviliti». In termini ancora più energici, Marx ha espresso esattamente lo stesso pensiero. Si tratta del fatto che tutti coloro i quali cercano di compiere dei progressi tecnici dovrebbero avere continuamente fissa nel pensiero la certezza che, fra tutte le carenze d'ogni genere che possiamo osservare nell'attuale stato della produzione, a questa dev'essere più urgentemente posto rimedio; che non si deve mai far nulla che possa aggravarla; che si deve far tutto per diminuirla. Questo pensiero dovrebbe ormai far parte del sentimento del dovere professionale, e di quello dell'onore professionale, in chiunque abbia compiti di responsabilità in una industria. Uno dei doveri essenziali dei sindacati operai, se ne fossero capaci, sarebbe quello di far penetrare un'idea simile nella coscienza universale.

Se la maggior parte degli operai fosse composta di elementi altamente qualificati che avessero abbastanza spesso l'occasione di dar prova di ingegnoseria e di iniziativa, e fossero responsabili della produzione e delle loro macchine, l'attuale disciplina del lavoro non avrebbe più ragione d'essere. Certi operai potrebbero lavorare a casa loro, altri in piccoli stabilimenti, che spesso potrebbero essere organizzati secondo principi cooperativi. Ai giorni nostri, nelle piccole fabbriche, l'autorità si esercita in un modo anche più intollerabile che nelle grandi, ma ciò accade perché quelle copiano queste. Tali stabilimenti non sarebbero più piccole officine, ma organismi industriali di un tipo nuovo con un nuovo spirito; anche se piccoli, avrebbero fra loro legami organici abbastanza forti da formare, nell'insieme, una grande impresa. Nella grande impresa, nonostante

tutte le sue deficienze, c'è una particolare poesia, che ormai piace agli operai.

Una volta abolito l'uso di accasermare gli operai, il pagamento a cottimo non darebbe più inconvenienti. Non implicherebbe più l'ossessione della velocità ad ogni costo. Diventerebbe il modo normale di ricompensa di un lavoro liberamente compiuto. L'ubbidienza non sarebbe più una sottomissione di ogni attimo. Un operaio o un gruppo di operai potrebbe avere un certo numero di ordini da effettuare entro un termine dato, e disporre liberamente la distribuzione del lavoro. Sarebbe ben diverso dal sapere di dover ripetere indefinitamente il medesimo movimento, imposto da un ordine, fino al secondo preciso in cui un altro ordine imporrà un nuovo movimento per un tempo ignoto. Esiste una certa relazione col tempo che conviene alle cose inerti, ed un'altra che conviene alle creature pensanti. Abbiamo torto a confonderle.

Cooperative o no, queste piccole fabbriche non sarebbero caserme. Un operaio potrebbe talvolta mostrare alla moglie il luogo dove lavora, la sua macchina, come erano tanto felici di farlo gli operai del giugno 1936, grazie all'occupazione. I figli, dopo la scuola, verrebbero a trovare il padre e ad imparare a lavorare, nell'età in cui il lavoro è certo il giuoco più appassionante. Più tardi, al momento di cominciare il loro tirocinio di apprendisti, sarebbero ormai quasi padroni di un mestiere e potrebbero liberamente perfezionarsi in quello o impararne un altro. Il lavoro sarebbe per tutta la vita illuminato di poesia, grazie a quegli stupori infantili, invece di essere, per tutta la vita, un incubo per colpa del trauma subito alle prime esperienze.

Se, persino nell'attuale stato di demoralizzazione, i contadini hanno molto minor bisogno degli operai di essere continuamente sollecitati da stimoli d'ogni sorta, ciò forse dipende da questa differenza. In campagna, già a nove o dieci anni, il ragazzo può essere infelice, ma quasi sempre c'è stato per lui un momento in cui il lavoro era un giuoco meraviglioso, riservato alle persone grandi.

Se la maggior parte degli operai diventasse pressappoco felice, non pochi problemi apparentemente essenziali e angosciosi sarebbero non solo risolti, ma aboliti. Senza averli risolti, ci si dimenticherebbe che una volta avevano dovuto esser formulati. L'infelicità è un brodo di coltura per falsi problemi. Fa nascere ossessioni. Il mezzo per placarle non è di dare quel che esse pretendono, bensì di far sparire l'infelicità. Se un uomo soffre di sete per una ferita al ventre non bisogna dargli da bere; bisogna guarire la ferita.

Purtroppo possiamo modificare solo il destino dei giovani.

Bisognerebbe compiere un grande sforzo per la formazione della gioventù operaia e soprattutto degli apprendisti. Lo stato dovrà assumersene la responsabilità, perché nessun altro elemento della società ne è capace.

Nulla può meglio dimostrare la carenza essenziale della classe capitalistica quanto la negligenza dei padroni nei riguardi degli apprendisti. E' del tipo di quella che in Russia si chiama negligenza criminale. Non insisteremo mai abbastanza su questo punto, non divulgheremo mai abbastanza questa semplice verità incontestabile e facilmente comprensibile. I padroni, ormai da venti o trent'anni, si sono dimenticati di pensare alla formazione di buoni operai qualificati. La mancanza di operai qualificati ha contribuito alla rovina della nazione quanto altri fattori totalmente diversi. Persino nel 1934 e 1935, al culmine della crisi di disoccupazione, quando la produzione aveva raggiunto un punto morto, officine di meccanica e di aviazione cercavano buoni specializzati e non ne trovavano. Gli operai si lagnavano che le prove di ammissione fossero troppo difficili; ma

erano loro che non erano stati addestrati in modo da poter sostenere quelle prove. Come avremmo potuto avere, in quelle condizioni, un riarmo sufficiente? Ma poi, anche senza la guerra, la mancanza di specializzati, aggravandosi con gli anni, avrebbe finito col rendere impossibile qualsiasi vita economica.

Occorre far sapere una volta per sempre a tutta la nazione e agli interessati che i proprietari si sono dimostrati incapaci, alla prova dei fatti, di sostenere le responsabilità che il sistema capitalistico fa pesare su di loro. Essi hanno una funzione da adempiere, ma non già quella di cui stiamo parlando, perché l'esperienza ci ha insegnato che è troppo pesante e troppo vasta per loro. Una volta che lo si sarà capito non si avrà più paura di loro, ed essi cesseranno di opporsi alle necessarie riforme; rimarranno nei limiti modesti della loro funzione naturale. Questa è la loro unica possibilità di salvezza; si pensa tanto spesso di sbarazzarsi di loro perché se ne ha paura.

Accusavano di imprevidenza un operaio che si beveva un aperitivo, ma la saggezza loro non arrivava fino a prevedere che, se non si addestrano apprendisti, dopo vent'anni non si avranno più operai degni di questo nome. Paiono incapaci di pensare oltre due o tre anni.

Certo, anche per una loro segreta inclinazione essi preferivano avere nelle proprie fabbriche un gregge di infelici, di esseri sradicati che possono essere disprezzati tranquillamente. Non sapevano che, se la sottomissione degli schiavi è più grande di quella degli uomini liberi, anche la loro rivolta è molto più tremenda. Ne han fatto l'esperienza, ma senza capirla.

L'insufficienza dei sindacati operai di fronte al problema degli apprendisti è altrettanto scandalosa da un altro punto di vista. Non dovevano preoccuparsi dell'avvenire della produzione; ma, non avendo altra ragion d'essere oltre alla difesa della giustizia, avrebbero dovuto essere scossi dalla sofferenza morale di quei ragazzi. In realtà, la parte davvero infelice della popolazione operaia, gli adolescenti, le donne, gli operai immigrati, stranieri o coloniali, era abbandonata a se stessa. Tutti i loro dolori contavano molto meno, nella vita sindacale, del problema di un aumento di salario a categorie già ben pagate.

Nulla ci dimostra meglio quanto sia difficile che un movimento collettivo sia realmente orientato verso la giustizia, e che gli infelici vi siano davvero difesi. Non possono difendersi da sé perché la sventura glielo vieta; e non sono difesi dall'esterno, perché la natura umana tende a non prendere in considerazione gli sventurati. Solo la Jeunesse Ouvrière Chrétienne (J.O.C.) si è occupata delle sofferenze della gioventù operaia; l'esistenza di una organizzazione come questa è forse l'unico segno sicuro che il cristianesimo, fra noi, non è morto del tutto.

Come i capitalisti hanno tradito la loro vocazione trascurando delittuosamente non solo gli interessi del popolo, non solo quelli della nazione, ma persino i propri, così i sindacati operai hanno tradito la loro vocazione, trascurando la protezione degli sventurati che si trovavano nelle file operaie, per dedicarsi esclusivamente alla difesa degli interessi. E' bene far sapere anche questo, per il giorno in cui potessero avere la responsabilità e la tentazione di commettere abusi di potere. La subordinazione dei sindacati trasformati in organizzazioni uniche ed obbligatorie era la naturale ed inevitabile conseguenza di questo mutamento di indirizzo. In fondo, l'azione del governo di Vichy è stata, sotto questo punto di vista, quasi inesistente. La C.G.T. non è rimasta vittima di una violenza. Già da molto tempo non era più in condizione di esserlo.

Lo stato non è particolarmente qualificato per assumersi la difesa dei diseredati. Ne è persino quasi incapace, se non vi è costretto da una



necessità di urgente ed evidente salute pubblica o dall'opinione pubblica.

Per quanto riguarda la formazione della gioventù operaia, la necessità di provvedimenti di salute pubblica è urgentissima ed evidentissima. In quanto alla pressione dell'opinione pubblica, occorre suscitarsela, e cominciare fin d'ora, servendosi di organismi sindacali embrionali ma autentici, della J.O.C., dei gruppi di studio e dei movimenti giovanili, anche di quelli ufficiali.

I bolscevichi russi sono riusciti ad entusiasmare il loro popolo proponendogli l'edificazione di una grande industria. Perché non potremmo entusiasmare il nostro proponendogli l'edificazione di una popolazione operaia di tipo nuovo? Una simile finalità andrebbe perfettamente d'accordo con l'indole della nazione francese.

La formazione della gioventù operaia deve andar oltre la formazione puramente professionale. Deve, beninteso, comportare un'educazione, come qualsiasi formazione di elementi giovani; per questo è meglio che il tirocinio non venga compiuto nelle scuole, dove è sempre mal fatto, ma si compia subito in mezzo al processo produttivo. Tuttavia non lo si può più affidare alla fabbrica. E' necessario inventare qualcosa di nuovo. Ci vorrebbe qualcosa che integrasse i vantaggi delle scuole professionali con quelli del tirocinio in fabbrica, quelli dell'attuale cantiere di apprendistato e molti altri ancora.

Ma la formazione di una gioventù operaia, soprattutto in un paese come la Francia, implica anche un'istruzione, una partecipazione a una cultura intellettuale. E' necessario che essi non si sentano estranei nemmeno al mondo del pensiero.

Quale partecipazione, quale cultura? E' questo un dibattito che dura da molto tempo. In certi ambienti, in altri tempi, si parlava molto di cultura operaia. Altri dicevano che non esiste una cultura operaia e una cultura non operaia, ma la cultura e basta. Questa ultima osservazione, in conclusione, non ha fatto altro che concedere agli operai più intelligenti, e più avidi d'imparare, il trattamento che si concede a scolari di ginnasio semiidioti. Talvolta le cose sono andate un po' meglio, ma nell'insieme è questo il principio della volgarizzazione, come la si intende oggi. La parola è orribile quanto la cosa. Quando avremo qualcosa di soddisfacente per denominarla, bisognerà pur trovare un'altra parola.

Certo, la verità è una, ma l'errore è multiplo; e in ogni cultura, eccetto l'ipotesi della perfezione che per l'uomo è una ipotesi limite, c'è una mescolanza di verità e di errore. Se la nostra cultura fosse vicina alla perfezione, sarebbe situata sopra le classi sociali. Ma siccome è mediocre, è in gran parte una cultura di intellettuali borghesi, e più particolarmente, da qualche tempo, una cultura d'intellettuali funzionari.

Se volessimo approfondire l'analisi in questo senso, scopriremmo in certe idee di Marx molto maggiore verità di quanta ci appaia a prima vista; ma non saranno mai i marxisti a compiere un'analisi simile; perché, facendolo, dovrebbero guardarsi allo specchio, ed è questa una operazione troppo penosa per la quale solo le virtù specificamente cristiane possono fornire il coraggio necessario.

Quel che rende tanto difficile comunicare al popolo la nostra cultura non è già la sua elevatezza, ma la sua bassezza. Si rimedia in modo assai strano, abbassandola ancora di più, prima di offrirgliela in frantumi.

Due sono gli ostacoli che rendono difficile al popolo l'accesso alla cultura. Uno è la mancanza di tempo e di forze. Il popolo ha poco tempo libero da dedicare ad uno sforzo intellettuale; e la stanchezza limita l'intensità dello sforzo.

Quest'ultimo ostacolo non ha nessuna importanza. O almeno non ne

avrebbe se non si commettesse l'errore di attribuirgliene. La verità illumina l'anima in proporzione della sua purezza e non già in proporzione di una qualsiasi quantità. Non è la quantità del metallo che conta, bensì il grado della lega. In questo campo, un po' d'oro puro vale molto oro puro. Un po' di verità pura vale quanto molta verità pura. E così una statua greca perfetta contiene altrettanta bellezza di due statue greche perfette.

Il peccato di Niobe consisteva nell'ignorare che la quantità non ha nessun rapporto col bene; e venne punita con la morte dei figli. Noi commettiamo lo stesso peccato ogni giorno, e veniamo puniti allo stesso modo.

Se un operaio, in un anno di avidi e costanti sforzi, impara qualche teorema di geometria, vorrà dire che gli sarà penetrata nell'anima tanta verità quanta ad uno studente che durante lo stesso tempo, con eguale fervore, abbia assimilato una parte della matematica superiore. E' vero che ciò è appena credibile e non sarebbe neanche di facile dimostrazione. Ma dovrebbe essere articolo di fede per i cristiani, se ricordassero che la verità fa parte di quei beni puri che il Vangelo paragona al pane; onde chi chiede pane non riceve pietre.

Gli ostacoli materiali - mancanza di tempo libero, stanchezza, mancanza di doti naturali, malattie, dolore fisico - rendono difficile l'acquisizione degli elementi inferiori o medi della cultura e non già quella dei suoi beni più preziosi.

L'altro ostacolo ad una cultura operaia consiste nel fatto che alla condizione operaia, come ad ogni altra, corrisponde una particolare disposizione della sensibilità. E quindi v'è qualcosa di estraneo in quel che è stato elaborato da altri e per altri.

Il rimedio a questo ostacolo è uno sforzo di traduzione. Non di volgarizzazione, ma di traduzione; cosa assai diversa.

Non si tratta di prendere le verità, già tanto povere, contenute nella cultura degli intellettuali, per degradarle, mutilarle, privarle del loro sapore; ma semplicemente di esprimerle, nella loro pienezza, con l'aiuto di un linguaggio che, come dice Pascal, le renda sensibili al cuore di gente la cui sensibilità è plasmata dalla condizione operaia. L'arte di trasporre le verità è una delle più essenziali e delle meno conosciute. E' difficile; in quanto, per praticarla, occorre mettersi al centro di una verità, averla posseduta nella sua nudità intera, al di là della forma particolare nella quale per caso sia esposta.

E poi, la trasposizione è criterio di valutazione di una verità. Quel che non può essere trasposto non è vero; come non è un oggetto solido, ma soltanto un inganno, quello che non muta d'aspetto se viene guardato da lati differenti. Anche nel pensiero esiste uno spazio a tre dimensioni.

La ricerca dei modi di trasposizione adatti a trasmettere la cultura al popolo sarebbe salutare più per la cultura medesima che per il popolo. Sarebbe per essa uno stimolo infinitamente prezioso. Uscirebbe così dall'atmosfera limitata e irrespirabile nella quale si trova chiusa. Cesserebbe di essere una cultura per specialisti. Perché attualmente è cultura per specialisti che va dall'alto in basso, ma degradandosi man mano che va verso il basso. Così come si trattano gli operai da studenti liceali un po' stupidi, nello stesso modo si trattano gli studenti liceali come se fossero universitari molto affaticati, e gli universitari come professori che avessero sofferto di amnesia e avessero bisogno di un trattamento di rieducazione. La cultura è uno strumento maneggiato da professori per fabbricare professori che a loro volta fabbricheranno professori.

Fra tutte le forme attuali assunte dalla malattia dello sradicamento, quella dello sradicamento della cultura è una delle più allarmanti. La prima conseguenza di questa malattia è generalmente, in tutti i campi,

che essendo state troncate le relazioni ogni cosa viene considerata come fine a se stessa. Lo sradicamento genera l'idolatria. Per considerare un solo esempio della deformazione della nostra cultura, la preoccupazione, assolutamente legittima, di conservare ai ragionamenti geometrici il loro carattere di necessità fa sì che la geometria venga presentata agli studenti liceali come qualcosa che non ha la minima relazione col mondo. Possono esservi interessati solo come a una specie di giuoco o per avere buoni voti. Come sarebbe possibile che vi scorgessero una verità?

La maggior parte dei ragazzi ignorerà sempre che quasi tutte le nostre azioni, semplici o sapientemente combinate, sono applicazioni di nozioni geometriche, che l'universo in cui viviamo è un tessuto di relazioni geometriche, e che è proprio la necessità geometrica quella cui siamo realmente sottoposti come creature chiuse nello spazio e nel tempo. La necessità geometrica ci viene presentata in modo da sembrarci arbitraria. Ci può essere qualcosa di più assurdo di una necessità arbitraria? Per definizione, una necessità si impone.

D'altra parte quando vogliamo volgarizzare la geometria ed avvicinarla all'esperienza omettiamo le dimostrazioni. E allora non rimane che qualche ricetta, affatto priva di interesse. La geometria ha perduto il suo sapore, la sua essenza. Essenza che consiste in uno studio che ha per oggetto la necessità, quella medesima necessità che, nella realtà, domina tutto.

L'una e l'altra di queste deformazioni sono facili da evitare. Non si deve scegliere fra la dimostrazione e l'esperienza. Dimostrare un teorema con un po' di legno o di ferro è facile come farlo col gesso. Un modo facile di introdurre la necessità geometrica in una scuola professionale sarebbe quello di associare lo studio e l'officina. Si dovrebbe dire ai ragazzi: «Ecco un certo numero di lavori da compiere (fabbricare, ad esempio, oggetti soddisfacendo a un certo numero di condizioni). Alcuni sono possibili, altri impossibili. Eseguite quelli che sono possibili e dimostrate perché sono impossibili quelli che non eseguite». Con questo sistema, tutta la geometria può entrare a far parte del lavoro. L'esecuzione è una sufficiente prova empirica della possibilità, ma per l'impossibilità non c'è prova empirica: occorre la dimostrazione. L'impossibilità è la forma concreta della necessità.

Quanto al resto della scienza, tutto quel che appartiene alla scienza classica - e non si può integrare alla cultura operaia Einstein e la teoria dei quanti - deriva principalmente da un metodo analogico, che consiste nel trasporre in natura le relazioni che dominano il lavoro umano. Ciò riguarda quindi più naturalmente gli operai, se si saprà come presentare loro quelle relazioni, che non gli studenti.

A maggior ragione è così anche per quanto riguarda quella parte della cultura che viene situata sotto l'etichetta: «Lettere». Perché il suo oggetto è sempre la condizione umana, e l'esperienza più reale, più diretta, della condizione umana è quella del popolo.

Tutto sommato, tranne qualche eccezione, le opere di secondo ordine o di ordine inferiore si adattano meglio all'élite; e quelle di primissimo ordine sono più adatte al popolo.

Per esempio, quale intensità di comprensione potrebbe nascere da un contatto fra il popolo e la poesia greca, che ha quasi per unico soggetto l'infelicità! Però bisognerebbe saper tradurla e presentarla. Un operaio, per esempio, che ha fitta nelle ossa l'angoscia della disoccupazione, capirebbe lo stato di Filottete quando gli vien tolto l'arco, e la disperazione con la quale fissa le proprie mani impotenti. Capirebbe anche che Elettra ha fame, cosa che un borghese, meno che nel momento attuale, è assolutamente incapace di capire - compresi gli editori dell'edizione Budé.

C'è un terzo ostacolo per la cultura operaia: la schiavitù. Il

pensiero è essenzialmente libero e sovrano quando si esercita realmente. Essere liberi e sovrani per un'ora o due, come esseri pensanti, ed essere schiavi per il resto della giornata, è una scissione talmente straziante che è quasi impossibile non rinunciare, per non sottostarvi, alle forme più alte del pensiero.

Se venissero messe in pratica riforme efficaci, questo ostacolo a poco a poco sparirebbe. Anzi, il ricordo della schiavitù recente e i residui di schiavitù in via di sparizione sarebbero un potente stimolo per il pensiero durante il processo della sua liberazione.

Una cultura operaia ha per sua condizione l'unione di coloro che vengono detti intellettuali - nome orribile; ma essi, oggi, non ne meritano uno più bello - e degli operai. E' difficile che una tale unione sia reale. Ma la situazione attuale le è favorevole. Molti giovani intellettuali sono stati precipitati nella schiavitù, nelle officine e nei campi di lavoro tedeschi. Altri si sono confusi con i giovani operai nei campi di lavoro collettivi. Ma i primi soprattutto hanno avuto una esperienza decisiva. Molti ne saranno stati distrutti o in ogni modo saranno stati troppo indeboliti, anima e corpo. Ma qualcuno, forse, avrà davvero imparato qualcosa.

Questa esperienza tanto preziosa rischia di andar perduta, per via della tentazione quasi irresistibile di dimenticare l'umiliazione e la sventura quando se ne esca. Fin d'ora bisognerebbe avvicinare quei prigionieri che sono ritornati, obbligarli a continuare i contatti con gli operai che essi avevano iniziato coattivamente, e a ripensare per essi la loro esperienza recente allo scopo di avvicinare la cultura e il popolo e di ottenere un nuovo orientamento della cultura.

Le organizzazioni sindacali della resistenza potrebbero essere, in questo momento, l'occasione di tale ravvicinamento. Ma, in genere, se deve esistere una vita del pensiero nei sindacati operai, essi dovranno avere con gli intellettuali contatti diversi da quelli che consistevano nel raggrupparli, nella C.G.T., in organizzazioni professionali per la difesa dei loro personali guadagni. Era una suprema assurdità.

Il rapporto naturale sarebbe che un sindacato ammettesse come membri d'onore, ma col divieto di intervenire nelle decisioni riguardanti l'azione, intellettuali che si ponessero gratuitamente al suo servizio per organizzare corsi di lezioni e biblioteche.

Sarebbe proprio auspicabile che nella generazione, la quale per la sua giovane età non ha dovuto unirsi agli operai nella costrizione della prigionia, nascesse una corrente analoga a quella che ha mosso gli studenti russi cinquant'anni fa, ma con idee più chiare; e che un certo numero di studenti andasse a trascorrere periodi volontari e prolungati, come anonimi operai confusi alla massa, nei campi e nelle officine.

In breve, la soppressione della condizione proletaria, caratterizzata anzitutto dallo sradicamento, si riassume nel compito di costituire una produzione industriale e una cultura spirituale tali da permettere agli operai di essere e sentirsi a proprio agio.

Ben inteso, gli stessi operai dovrebbero avere gran parte in tale costruzione. Ma tale parte, per la natura delle cose, crescerebbe nella misura in cui si effettuerebbe la loro liberazione reale. Essa è inevitabilmente ridotta al minimo finché gli operai si trovano presi nell'ingranaggio della sventura.

Questo problema della costruzione di una condizione operaia realmente nuova è urgente e dev'essere subito preso in esame. Un orientamento dev'essere deliberato fin d'ora. Perché, appena finita la guerra, si comincerà a costruire nel senso letterale della parola. Si costruiranno case ed edifici. Quel che sarà costruito non verrà più distrutto, se non da una nuova guerra, e la vita vi si adatterà.

Sarebbe paradossale che si lasciasse conglomerare a caso le pietre che dovranno decidere, forse per molte generazioni, di tutta la vita sociale. Dovremo quindi avere in anticipo una chiara concezione sul modo di organizzare le imprese industriali nel prossimo avvenire. Se per caso ci sottraessimo a questa necessità per paura di possibili divisioni, ciò significherebbe semplicemente che non siamo qualificati per intervenire nel destino della Francia.

E' dunque urgente esaminare un piano per radicare nuovamente gli operai. Eccone un abbozzo.

Le grandi fabbriche dovrebbero essere abolite. Una grande impresa dovrebbe essere costituita da una officina di montaggio collegata ad un gran numero di piccole officine, di uno o di pochi operai ciascuna, disperse per la campagna. Sarebbero questi operai, e non degli specialisti, a recarsi, a turno e per periodi definiti, a lavorare nell'officina centrale di montaggio; e questi periodi dovrebbero essere per loro vere e proprie feste. In questi periodi la giornata lavorativa sarebbe ridotta della metà, e il resto del tempo dovrebbe essere dedicato all'amicizia collettiva, all'incremento dello spirito di fabbrica, a conferenze tecniche che facciano comprendere ad ogni operaio l'esatta funzione dei pezzi che produce e le difficoltà superate dagli altri, a conferenze geografiche che insegnino dove vanno i prodotti che essi contribuiscono a fabbricare, quali esseri umani ne facciano uso, in quale tipo di ambiente, di vita quotidiana, di atmosfera umana quei prodotti abbiano un posto, e quale posto. A tutto ciò dovrebbero aggiungersi nozioni di cultura generale. Vicino ad ogni officina centrale di montaggio dovrebbe trovarsi un'università operaia, che dovrebbe avere stretti rapporti con la direzione dell'industria, ma che non dovrebbe essere proprietà di quest'ultima. Le macchine non dovrebbero essere dell'impresa. Dovrebbero appartenere alle minuscole officine decentrate, e queste ultime, a loro volta, dovrebbero essere, o individualmente o collettivamente, proprietà degli operai. Inoltre, ogni operaio dovrebbe essere proprietario di una casa e di un po' di terra.

Questa triplice proprietà - macchina, casa e terreno - gli verrebbe conferita in dono dallo stato, all'atto del matrimonio, a condizione che l'operaio abbia eseguito con successo un difficile saggio tecnico, accompagnato da un esame inteso a valutare l'intelligenza e la cultura generale.

La scelta della macchina dovrebbe rispondere sia ai gusti e alle conoscenze dell'operaio, sia ai bisogni generali della produzione. Evidentemente dovrebbe trattarsi, nel maggior numero possibile di casi, di una macchina automatica regolabile e ad usi multipli. Questa triplice proprietà dovrebbe essere non trasmissibile per eredità, né alienabile sotto alcuna forma (solo la macchina, in determinati casi, potrebbe essere scambiata). Chi ne gode l'uso avrebbe solo la facoltà di rinunciarvi puramente e semplicemente. In questo caso, non gli dovrebbe essere reso impossibile, bensì soltanto difficile, riceverne più tardi, e altrove, l'equivalente.

Quando muore un operaio, questa proprietà ritorna allo stato, che, beninteso, in caso di bisogno, deve assicurare un eguale benessere alla moglie e ai figli. Se la moglie è capace di eseguire il lavoro, conserva la proprietà.

Tutti questi doni sono finanziati da imposte, sia dirette, sui profitti dell'impresa, sia indirette, sulla vendita dei prodotti. Sono gestiti da un'amministrazione costituita da funzionari, da dirigenti d'azienda, da sindacalisti, da deputati.

Questo diritto di proprietà può essere ritirato per incapacità professionale in seguito a sentenza di un tribunale. Beninteso, ciò suppone che analoghe misure penali siano previste per punire, se

necessario, l'incapacità professionale di un dirigente d'azienda. Un operaio che desiderasse diventare proprietario di una piccola officina dovrebbe ottenerne l'autorizzazione da un organo professionale, incaricato di accordarla con discernimento; e, in seguito, otterrebbe delle facilitazioni per l'acquisto di due o tre nuove macchine; ma non di più.

Un operaio incapace di passare l'esame rimarrebbe nella condizione di salariato. Ma per tutta la vita, senza limite d'età, egli potrebbe ripetere ulteriori tentativi. A qualsiasi età, ed a varie riprese, potrebbe far domanda per frequentare un corso gratuito di qualche mese in una scuola professionale.

Questi salariati per incapacità lavorerebbero sia nelle piccole officine non cooperative, sia come aiuti di operai che lavorino in casa propria, sia come operai non qualificati nelle officine di montaggio. Ma solo un piccolo numero di essi dovrebbe essere tollerato nell'industria. La maggior parte dovrebbe essere avviata ai lavori di operaio non qualificato o d'impiegato d'ordine, indispensabile ai servizi pubblici ed al commercio.

Fino al momento di sposarsi e di stabilirsi in casa propria - cioè, secondo i temperamenti, fino a ventidue, venticinque, trent'anni - un giovane operaio dovrebbe essere considerato apprendista.

Durante l'infanzia, la scuola dovrebbe lasciare ai bambini tempo libero sufficiente perché possano trascorrere ore e ore a baloccarsi intorno al lavoro del padre. La scolarità parziale - qualche ora di studio, qualche ora di lavoro - dovrebbe poi durare molto a lungo. E ci vorrebbe anche un tipo di vita molto variato - viaggi sul tipo dell'antico "Tour de France", soggiorno e lavoro ora presso operai che lavorino individualmente, ora in piccole officine, ora in officine di montaggio di differenti aziende, ora in raggruppamenti di giovani del tipo "Chantiers" o "Compagnons"; soggiorni che, secondo i gusti e le capacità, potrebbero ripetersi a varie riprese e prolungarsi per periodi variabili da qualche settimana fino a due anni, in speciali collegi operai. Questi soggiorni, in realtà, dovrebbero, sotto determinate condizioni, essere possibili ad ogni età. Dovrebbero essere completamente gratuiti e non comportare alcun privilegio sociale.

Quando il giovane operaio, sazio di mutamenti, penserà a stabilirsi, vorrà dire che è maturo per il radicamento. Una moglie, dei bambini, una casa, un orto che gli fornisca gran parte del suo nutrimento, un lavoro che lo leghi ad una azienda che gli piaccia, di cui sia fiero, che sia per lui una finestra aperta sul mondo, ecco quanto basta alla felicità terrestre di un essere umano.

Beninteso, una simile concezione della gioventù operaia implica un totale rinnovamento della vita di caserma.

Quanto ai salari, bisogna soprattutto evitare, in primo luogo, che siano bassi al punto da affondare l'operaio nella miseria - ma, in quelle condizioni, sarebbe difficile - e poi che occupino la mente ed impediscano all'operaio di affezionarsi alla fabbrica.

Gli organismi corporativi, quelli di arbitrato, eccetera, dovrebbero essere concepiti soltanto a questo fine o funzionare in modo che ogni operaio dovesse preoccuparsi della paga il meno possibile.

La professione di capo di un'azienda dovrebbe essere come quella del medico, e quindi considerata fra le professioni che lo stato, nell'interesse pubblico, autorizza ad esercitare solo sotto determinate garanzie. Le garanzie non dovrebbero essere solo tecniche, ma anche morali.

I capitali investiti sarebbero molto minori di quanto siano presentemente. Un sistema di credito potrebbe permettere facilmente a un uomo povero che abbia capacità e vocazione di essere, o di

diventare, capo d'una industria.

L'impresa potrebbe così ridiventare individuale. Quanto alle società anonime, non vi sarebbe forse alcuna difficoltà, con un opportuno sistema di transizione, ad abolirle e a dichiararle vietate.

Beninteso, la varietà delle imprese industriali esigerebbe lo studio di modalità differenziate. Il piano proposto non può essere visto che come la conclusione di lunghi sforzi cui dovranno corrispondere altri sforzi d'invenzione tecnica.

Comunque un tale sistema di vita sociale non sarebbe né capitalistico né socialista.

La condizione proletaria verrebbe abolita, mentre il cosiddetto socialismo non fa che precipitarvi gli uomini tutti.

E questo sistema si orienterebbe non già secondo quello che oggi, secondo la formula di moda, si chiama l'interesse del consumatore - un tale interesse può essere solo grossolanamente materiale -, bensì secondo la dignità dell'uomo nel lavoro, che è un valore spirituale.

L'inconveniente di una simile concezione sociale consiste nel fatto che essa non ha nessuna probabilità di realizzarsi senza un certo numero di uomini liberi che posseggano in fondo al cuore un'ardente ed incrollabile volontà di realizzarla. Non si può essere certi che sia possibile trovarli o farli sorgere.

Eppure, fuori di questa soluzione, sembra non vi sia scelta se non tra forme diverse, e quasi egualmente atroci, di sventura.

Benché una simile concezione richieda un lungo lavoro di realizzazione, la ricostruzione del dopoguerra dovrebbe avere come principio la dispersione del lavoro industriale.

- Lo sradicamento contadino.

Il problema dello sradicamento contadino non è meno grave di quello dello sradicamento operaio. Benché la malattia sia meno acuta, è ancora più scandalosa; perché è contro natura che la terra venga coltivata da uomini sradicati. Bisogna prestare la stessa attenzione ad ambedue i problemi.

Del resto non bisogna mai mostrare particolare attenzione ai problemi operai senza mostrarne altrettanta, e simmetrica, ai problemi contadini. Perché i contadini sono molto sospettosi, molto sensibili, e sempre tormentati dall'idea di essere dimenticati. E' certo che, in mezzo alle sofferenze attuali, essi trovano un conforto nell'idea che ci si occupa di loro. Bisogna confessare che pensiamo molto di più a loro quando abbiamo fame che quando mangiamo a sufficienza; e questo vale anche per gente che credeva di aver situato il proprio pensiero molto al di sopra di qualsiasi bisogno fisico.

Gli operai hanno una tendenza che non bisogna incoraggiare, quella cioè di credere che, quando si parla del popolo, ci si voglia riferire soltanto a loro. Non c'è assolutamente nessun motivo legittimo per farlo; a meno di considerare tale il fatto che gli operai fanno più rumore dei contadini. Gli operai, su questo punto, sono riusciti a persuadere gli intellettuali che si sentono portati verso il popolo. Ne è risultato presso i contadini una sorta di odio per tutto quel che si chiama, in politica, «la sinistra», eccetto là dove siano caduti sotto l'influenza comunista, e dove l'anticlericalismo sia la passione principale; e, indubbiamente, in qualche altro caso.

La divisione tra contadini e operai, in Francia, risale a molto lontano. Vi è una canzone popolare della fine del quattordicesimo secolo in cui i contadini enumerano con accenti strazianti le crudeltà che fanno loro subire tutte le classi sociali, compresi gli artigiani. Nella storia dei movimenti popolari in Francia non è avvenuto quasi

mai, salvo errore, che i contadini e gli operai si siano trovati uniti. Persino nel 1789 si trattò, probabilmente, di una mera coincidenza.

Nel quattordicesimo secolo i contadini erano di gran lunga i più sventurati. Ma persino quando sono materialmente più felici - e quando così è, se ne accorgono di rado, perché gli operai che vengono a passare qualche giorno di vacanza in campagna si lasciano andare alle vanterie - sono sempre tormentati dalla sensazione che tutto avviene nelle città e che essi sono "out of it".

Beninteso, questo stato d'animo si è aggravato per colpa della radio, degli spettacoli cinematografici nei paesi, e della circolazione di giornali come «Confidences» e «Marie-Claire», al cui paragone la cocaina è un prodotto innocuo.

Con una situazione simile bisogna anzitutto inventare e applicare qualcosa che d'ora in poi dia ai contadini il senso di essere "in it". Può forse essere doloroso il fatto che nei testi ufficiali provenienti da Londra si sia fatta menzione più degli operai che di loro. E' vero che i contadini partecipano molto, molto meno, alla resistenza. Ma forse questa è una ragione di più perché si diano loro ripetute prove del fatto che conosciamo bene la loro esistenza.

Bisogna avere ben presente alla mente che è impossibile dire del popolo francese che è per questa o per quella tendenza quando ciò non sia vero per la maggior parte dei contadini.

Come regola generale non dovremmo mai promettere qualcosa di nuovo o di migliore agli operai senza promettere altrettanto ai contadini. La grande abilità del partito nazista prima del 1933 fu quella di presentarsi agli operai come un partito specificamente operaio, ai contadini come un partito specificamente contadino, ai piccoli borghesi come un partito specificamente piccolo borghese, eccetera. Gli era facile perché mentiva a tutti. Bisognerebbe fare altrettanto, ma senza mentire a nessuno. E' difficile, ma non impossibile.

Lo sradicamento contadino è stato, nel corso degli ultimi anni, un pericolo altrettanto mortale per il paese quanto lo sradicamento operaio. Uno dei sintomi più gravi è stato, sette o otto anni fa, lo spopolamento delle campagne, che continuava anche in piena crisi di disoccupazione.

E' evidente che lo spopolamento delle campagne, al limite, finirà con la morte sociale. Si dirà che non si arriverà fino a questo punto. Ma non si può saperlo. Finora non scorgiamo nulla che sia capace di fermarlo.

A proposito di questo fenomeno bisogna fare due osservazioni.

La prima è che i bianchi lo esportano ovunque vadano. La malattia ha raggiunto persino l'Africa nera, che senza dubbio, per migliaia di anni, è stata un continente composto di villaggi. Quella gente sapeva almeno vivere felice sulla sua terra se non si veniva dal di fuori per massacrarla, torturarla o ridurla in schiavitù. Il contatto con noi sta per far loro smarrire questa capacità. Un fatto simile potrebbe farci persino venire il dubbio che i negri dell'Africa, per quanto fossero i più primitivi fra i colonizzati, abbiano avuto, tutto sommato, più da insegnarci che da imparare. Le nostre buone azioni nei loro confronti somigliano a quelle del finanziere nei confronti del ciabattino. Non c'è nulla al mondo che possa compensare la perdita della gioia nel lavoro.

L'altra osservazione è che le risorse apparentemente illimitate dello stato totalitario sono impotenti di fronte a questo male. In Germania si sono avute a questo proposito confessioni ufficiali, formali e più volte ripetute. In un certo senso, tanto meglio, perché questo ci dà la possibilità di fare meglio di loro.

La distruzione delle riserve di grano durante la crisi ha grandemente



impressionato l'opinione pubblica, e a ragione; ma, se ci si pensa, l'abbandono delle campagne nel periodo della crisi industriale è stato, se possibile, anche più scandaloso. E' evidente che non c'è nessuna speranza di risolvere il problema operaio senza risolvere quest'ultimo problema. Non c'è nessun mezzo per impedire che la popolazione operaia sia un proletariato se essa aumenta costantemente in seguito ad un afflusso di contadini che ha rotto con la vita passata.

La guerra ha dimostrato quale sia il grado di gravità raggiunto dalla malattia dei contadini. Perché i soldati erano giovani contadini. Nel settembre 1939 si sentivano i contadini dire: «Meglio vivere da tedeschi che morire da francesi». Che cosa gli si era fatto perché credessero di non aver nulla da perdere?

Bisogna pur prendere coscienza di una delle maggiori difficoltà della politica. Se gli operai soffrono atrocemente perché si sentono esiliati in questa società, loro, i contadini, hanno invece l'impressione che in questa società solo gli operai siano a casa loro. Agli occhi dei contadini, gli intellettuali difensori degli operai non appaiono come difensori di oppressi, ma come difensori di privilegiati. Gli intellettuali non sospettano neppure questo stato d'animo.

Il complesso d'inferiorità nelle campagne è tale, che vediamo contadini milionari trovar naturale che certi piccoli borghesi in pensione li trattino col tono che hanno i funzionari delle colonie quando trattano con gli indigeni. Bisogna proprio che un complesso d'inferiorità sia molto forte se il danaro non riesce ad eliminarlo. Quindi, se ci proponiamo di dare soddisfazioni morali agli operai, tanto più dovremo prepararci a procurarne ai contadini. Altrimenti, lo squilibrio che ne conseguirebbe sarebbe pericoloso per la società e, quindi, per gli stessi operai.

Il bisogno di radicamento, nei contadini, è anzitutto una forma della sete di proprietà. C'è veramente una sete in loro, ed è una sete sana e naturale. Dar loro delle speranze in questo senso, vuol dire la certezza di raggiungerli; e non c'è nessuna ragione di non farlo dal momento che è considerata sacra l'aspirazione alla proprietà e non già i titoli giuridici che ne determinano le modalità. Esistono molte possibili disposizioni legali per far passare nelle mani dei contadini terre che non sono di loro proprietà. Nulla può legittimare il diritto di un cittadino alla proprietà terriera. La grande proprietà agricola si giustifica solo in taluni casi, per ragioni tecniche; e persino in questi casi si possono immaginare contadini che coltivino intensamente legumi e simili, ognuno sul suo appezzamento di terra, a un tempo applicando i metodi di coltura estensiva, con macchine moderne, su vasti spazi di proprietà comune sotto forma cooperativa.

Un provvedimento che certo toccherebbe il cuore dei contadini sarebbe quello di considerare la terra come uno strumento di lavoro e non come una ricchezza, quando hanno luogo le spartizioni di eredità. Così non vedremmo più lo spettacolo scandaloso di un contadino indebitato per tutta la vita verso un fratello funzionario che lavora meno e guadagna di più.

Provvedimenti per pensionare i vecchi contadini anche con cifre minime sarebbero forse di grandissima importanza. La parola pensione è purtroppo una parola magica che attira verso le città i giovani contadini. L'umiliazione dei vecchi contadini è non di rado assai grave; e un po' di danaro, concesso in forme onorevoli, conferirebbe ai vecchi qualche prestigio.

Ma anche una stabilità troppo grande può produrre nei contadini il risultato dello sradicamento. Un contadinello comincia a lavorare i campi da solo verso i quattordici anni; allora il lavoro è poesia, è

ebbrezza, anche se le forze gli sono appena sufficienti. Qualche anno più tardi quell'entusiasmo infantile è esaurito, il mestiere è ormai conosciuto, le forze fisiche sono esuberanti e superano di molto il lavoro da compiere; non c'è altro da fare se non quello che si è fatto ogni giorno della settimana per anni e anni. Il giovane contadino trascorre allora la settimana pensando a quel che farà la domenica. Da quel momento, è perduto.

Bisognerebbe che quel primo e completo contatto del contadinello quattordicenne con il lavoro, che quella sua prima ebbrezza venisse consacrata da una festa solenne che la facesse penetrare per sempre nel fondo dell'anima. Nei villaggi più cristiani una simile festa dovrebbe assumere un carattere religioso.

Ma tre o quattro anni più tardi bisognerebbe pur fornire un alimento alla sete di novità che lo afferra. Per il giovane contadino ce n'è uno solo: il viaggio. Bisognerebbe dare a tutti i giovani contadini la possibilità di viaggiare senza spendere danaro, in Francia e persino all'estero; e non già nelle città, ma nelle campagne. Questo, per i contadini, implicherebbe qualcosa di analogo al "Tour de France". Vi potrebbero prendere posto anche istituzioni educative e culturali. Infatti non di rado i migliori fra i giovani contadini, dopo essersi allontanati quasi violentemente dalla scuola a tredici anni per darsi al lavoro, provano di nuovo, verso i diciotto, il bisogno di istruirsi. D'altronde, questo accade anche ai giovani operai. Un sistema di scambi potrebbe consentire la partenza anche di giovani indispensabili alle famiglie. Ovviamente, questi viaggi sarebbero affatto volontari. Ma i genitori non dovrebbero avere il diritto di impedirli.

E' inimmaginabile la potenza esercitata sull'animo dei contadini dall'idea del viaggio, e l'importanza morale che una riforma simile potrebbe assumere, anche prima di realizzarsi, anche come semplice promessa; e quella anche maggiore che avrebbe quando fosse diventata costume. Il giovane, girato il mondo per qualche anno senza mai cessare di essere un contadino, ritornerebbe, una volta placate le sue inquietudini, al paese e vi metterebbe su casa.

Forse ci vorrebbe qualcosa di analogo per le ragazze; ci vuole pur qualcosa per sostituire «Marie-Claire», e non è possibile lasciarle a «Marie-Claire».

La caserma è stata un terribile strumento di sradicamento per i giovani contadini. Proprio su questo punto l'istruzione militare ha avuto un risultato contrario allo scopo; i giovani avevano imparato l'uso delle armi; ma dopo averlo imparato erano meno di prima preparati a combattere, perché chiunque lasciava la caserma la lasciava antimilitarista. Questa è la prova sperimentale che non si può, nell'interesse stesso dell'organizzazione militare, far sì che i militari dispongano sovraneamente di due anni della vita d'ogni uomo, e nemmeno di un solo anno. Come non possiamo permettere che il capitalismo sia padrone di dirigere la formazione professionale della gioventù, così non possiamo permettere all'esercito di essere padrone di dirigere come vuole la formazione militare. Le autorità civili vi debbono partecipare, e partecipare in modo che essa sia educazione e non corruzione.

Il contatto fra giovani contadini e giovani operai durante il servizio militare non è affatto una buona cosa. Questi cercano di far rimanere quelli a bocca aperta ed è un male per entrambi. Simili contatti non favoriscono alcun reale avvicinamento. Solo l'azione comune può avvicinare; e in caserma, per definizione, non c'è azione comune perché in essa ci si prepara alla guerra in tempo di pace.

Non c'è nessuna ragione per impiantare le caserme nelle città. Per i giovani contadini si potrebbero benissimo impiantare delle caserme

lontane da ogni città.

E' vero che ciò danneggerebbe i proprietari delle case di tolleranza. Ma è inutile pensare a qualsiasi tipo di riforma se non siamo assolutamente decisi a porre fine alla collusione fra i pubblici poteri e quella gente e ad abolire una istituzione che è, per la Francia, una vera vergogna.

Tra parentesi, quella vergogna l'abbiamo pagata assai cara. La prostituzione ufficialmente istituita, secondo l'ordinamento vigente in Francia, ha largamente contribuito a imputridire l'esercito, a imputridire completamente la polizia, la qual cosa doveva portare alla rovina della democrazia. Perché è impossibile che una democrazia si mantenga, quando la polizia che rappresenta la legge agli occhi dei cittadini è manifestamente oggetto del disprezzo pubblico. Gli inglesi non possono comprendere l'esistenza di una democrazia dove la polizia non sia oggetto di un affettuoso rispetto. Ma la loro polizia non dispone di un gregge di prostitute per i propri svaghi.

Se si potessero calcolare esattamente i fattori del nostro disastro, troveremmo forse che tutte le nostre vergogne - come quella di cui parliamo, e quella delle nostre brame coloniali, e quella del regime imposto agli stranieri - hanno realmente partecipato alla nostra perdita. Possiamo dire molte cose a proposito della nostra sventura; ma non che essa sia immeritata.

La prostituzione è un esempio tipico della caratteristica dello sradicamento di propagarsi alla seconda potenza. La situazione della prostituta di professione è il grado estremo dello sradicamento; e, rispetto a questa malattia dello sradicamento, un gruppo di prostitute possiede un vasto potere di contaminazione. E' evidente che non avremo contadini sani finché lo stato si ostinerà a favorire i contatti tra giovani contadini e prostitute. Finché la classe contadina non è sana, non può esserlo neanche la classe operaia, né il resto del paese. D'altronde, agli occhi dei contadini, l'intenzione di riformare il regime del servizio militare in vista del loro benessere morale sarebbe popolarissima.

Il problema della cultura spirituale si pone per i contadini non diversamente che per gli operai. Anche per loro è necessaria una traduzione adatta; ed essa non dev'essere quella degli operai. Per tutto quel che riguarda le cose dello spirito, i contadini sono stati brutalmente sradicati dal mondo moderno. Prima, essi avevano tutto quello che può essere necessario ad un essere umano, come arte e come pensiero, in una forma che era loro propria e che era della migliore qualità. Quando si legge tutto quel che ha scritto Restif de la Bretonne sulla sua infanzia, dobbiamo concludere che allora anche i contadini più sventurati avevano un destino infinitamente migliore di quello dei più felici contadini d'oggi. Ma non si può ritrovare quel passato, benché sia tanto prossimo. Bisogna inventare metodi atti ad impedire che i contadini rimangano estranei alla cultura dello spirito che viene loro offerta.

La scienza dev'essere presentata ai contadini e agli operai in modi molto diversi. Per gli operai è ovvio che tutto sia dominato dalla meccanica. Per i contadini tutto dovrebbe avere come centro il meraviglioso circuito col quale l'energia solare, discesa nelle piante, fissata dalla clorofilla, concentrata nelle sementi e nei frutti, entra nell'uomo che mangia o beve, gli penetra nei muscoli e si consuma per la coltivazione della terra. Tutto ciò che è in relazione con la scienza può essere disposto intorno a questo circuito perché la nozione di energia sta al centro di tutto. Il pensiero di questo circuito, se penetrasse nello spirito dei contadini, circonderebbe di poesia il loro lavoro.

In genere ogni forma di istruzione, nelle campagne, dovrebbe avere per

scopo essenziale quello di accrescere la sensibilità alla bellezza del mondo e alla bellezza della natura. I turisti, è vero, hanno scoperto che i contadini non si interessano ai paesaggi. Ma quando si dividono con i contadini faticose giornate di lavoro, e questa è l'unica possibilità di parlare con loro a cuore aperto, si odono alcuni di loro rimpiangere il lavoro troppo duro che non li lascia godere le bellezze della natura.

Beninteso, non si aumenta la sensibilità alla bellezza dicendo:

«Guardate com'è bello! ». E' meno facile.

Il recente moto di interesse degli ambienti colti verso il folklore dovrebbe aiutarci a restituire al contadino il senso che egli ha il suo posto legittimo nella storia del pensiero umano. L'attuale sistema consiste nel presentar loro come proprietà esclusiva della città tutto ciò che è in rapporto col pensiero, del quale, certo, si vuol concedere loro una piccola parte, ma minima, perché non avrebbero la capacità di concepirne una grande.

Questa è la mentalità coloniale, ad un grado appena meno grave. E come avviene che un indigeno delle colonie, un po' verniciato di istruzione europea, disprezzi il suo popolo più di quanto non farebbe un europeo colto, così la medesima cosa avviene spesso ad un insegnante figlio di contadini.

La prima condizione perché i contadini possano tornare a radicarsi moralmente nel loro paese è che il mestiere di insegnante rurale sia qualcosa di preciso, di specifico, la cui formazione non sia solo in parte bensì interamente diversa da quella di un insegnante di città. E' del tutto assurdo fabbricare sullo stesso stampo insegnanti per Belleville o per un villaggio. E' una delle innumerevoli assurdità di un'epoca il cui carattere dominante è la stupidità.

La seconda condizione è che gli insegnanti rurali conoscano i contadini e non li disprezzino; cosa che non si otterrà semplicemente con un reclutamento fra i contadini. Nella loro formazione bisognerà dedicare una larghissima parte al folklore di tutti i paesi, presentandolo non come un oggetto di curiosità, ma come una grande cosa; parlar loro della parte avuta dai pastori nelle prime speculazioni del pensiero umano, quelle sugli astri, e anche, come dimostrano le similitudini che si trovano ovunque nei testi antichi, quelle sul bene e sul male; far loro leggere la letteratura contadina, Esiodo, "Pier the Ploughman", le "complaintes" medievali, le poche opere contemporanee che siano autenticamente contadine; tutto questo, beninteso, senza pregiudizio della cultura generale. Dopo una simile preparazione, dovrebbero essere mandati per un anno a prestar servizio in una fattoria, come contadini qualsiasi, in un'altra provincia; e poi dovrebbero venire nuovamente riuniti nei magisteri per aiutarli a veder chiaro nell'esperienza compiuta. E ciò varrebbe anche per gli insegnanti dei quartieri operai e delle fabbriche. Ma simili esperienze debbono essere preparate moralmente; altrimenti suscitano disprezzo o repulsione invece di compassione e di amore.

E sarebbe un grande vantaggio che anche le chiese rendessero specifica la condizione di curato o di pastore di villaggio. E' scandaloso vedere, in un borgo francese interamente cattolico, quanto la religione possa essere assente dalla vita quotidiana, riservata a qualche ora della domenica, quando si pensi che le parabole di Gesù hanno avuto per argomento prediletto la vita delle campagne. Ma un gran numero di quelle parabole non compaiono nella liturgia, e quelle che vi compaiono non destano alcuna attenzione. Come le stelle e il sole, di cui parla l'insegnante, rimangono nei quaderni e nei libri senza avere nessun rapporto col cielo, così la vite, il grano, l'agnello di cui si parla la domenica in chiesa non hanno nulla in comune con la vite, il grano, l'agnello che si trovano nei campi e ai

quali ogni giorno si dà qualcosa della propria vita. I contadini cristiani sono sradicati anche nella loro vita religiosa. L'idea di rappresentare un villaggio senza chiesa all'Esposizione del 1937 non era poi così assurda come molti hanno detto.

Come i ragazzi della J.O.C. si esaltano al pensiero di Cristo operaio, così i contadini dovrebbero essere altrettanto fieri della parte che le parabole evangeliche dedicano alla vita di campagna e alla sacra funzione del pane e del vino, e dovrebbero ricavarne la coscienza che il cristianesimo è cosa loro.

Le polemiche sulla laicità sono state una delle principali fonti di avvelenamento della vita contadina in Francia. Purtroppo sono tutt'altro che finite. E' impossibile evitare di prendere posizione su questo problema e a tutta prima sembra quasi impossibile stabilirne una che non sia pessima.

La neutralità è certamente una menzogna. Il sistema laico non è neutro, esso trasmette ai bambini una filosofia che sotto taluni aspetti è molto superiore alla religione tipo Saint-Sulpice, e sotto altri è molto inferiore al cristianesimo autentico. Ma quest'ultimo, ai giorni nostri, è molto raro. Molti insegnanti dimostrano verso quella filosofia un attaccamento che ha tutti i caratteri del fervore religioso.

La libertà dell'insegnamento non è una soluzione. La parola è svuotata di significato. La formazione spirituale di un ragazzo non appartiene a nessuno; non al bambino, che non è in grado di disporre; non ai genitori; non allo stato. Il diritto di famiglia, invocato tanto di frequente, è solo una macchina di guerra. Un prete che si astenesse dal parlare di Cristo a un ragazzo di famiglia non cristiana, qualora avesse un'occasione naturale di farlo, sarebbe un prete senza fede. Mantenere la scuola laica, così com'è, e permettere o persino favorire, insieme ad essa, la concorrenza della scuola confessionale è una assurdità dal punto di vista teorico e dal punto di vista pratico. Le scuole private, confessionali o no, debbono essere autorizzate non in virtù di un principio di libertà ma per un motivo di utilità pubblica, ogniqualvolta la scuola sia buona, e con riserva di controllo.

Far partecipare il clero all'insegnamento pubblico non è una soluzione. Se anche fosse possibile, non sarebbe desiderabile; e in Francia non è possibile senza guerra civile.

Ordinare agli insegnanti di parlare di Dio agli scolari, come ha fatto qualche mese fa il governo di Vichy su iniziativa di Chevalier, è uno scherzo di pessimo gusto.

Conservare alla filosofia laica il suo statuto ufficiale, sarebbe un provvedimento arbitrario, ingiusto perché non risponde alla scala dei valori e ci precipiterebbe direttamente nel totalitarismo. Infatti, anche se la laicità ha suscitato un certo grado di fervore quasi religioso, esso, per la natura delle cose, è necessariamente assai debole; e noi viviamo in un'epoca di entusiasmi incandescenti. Le tendenze idolatre del totalitarismo possono trovare un ostacolo soltanto in una vita spirituale autentica. Se si abituano i ragazzi a non pensare a Dio, essi diventeranno fascisti o comunisti per il bisogno di darsi a qualcosa.

Si vede meglio che cosa esiga la giustizia, in questo ambito, quando si sostituisca la nozione di diritto con quella di obbligo connesso con un bisogno. Una giovane anima che si desti al pensiero ha bisogno del tesoro che la specie umana ha accumulato attraverso i secoli. Si fa torto a un ragazzo quando lo si educa in un cristianesimo limitato che gli impedisce per sempre di accorgersi che esistono tesori di oro puro nelle civiltà non cristiane. E l'educazione laica fa ai ragazzi un torto anche più grave. Dissimula quei tesori; e, per di più, anche

quelli del cristianesimo.

L'unico atteggiamento insieme legittimo e praticamente possibile che l'insegnamento pubblico in Francia possa assumere nei riguardi del cristianesimo è di considerarlo come un tesoro del pensiero umano fra tanti altri. E' completamente assurdo che un laureato francese conosca i poemi medievali, "Polyeucte", "Athalie", "Phèdre", Pascal, Lamartine, dottrine filosofiche impregnate di cristianesimo come quelle di Descartes e di Kant, la "Divina Commedia" e il "Paradiso perduto" e non abbia mai aperto la Bibbia.

Basterebbe dire ai futuri insegnanti e ai futuri professori: la religione ha avuto in ogni tempo e in ogni paese, con la recentissima eccezione di alcuni paesi europei, una funzione dominante nello sviluppo della cultura, del pensiero, della civiltà umana. Una scuola dove non si parli mai di religione è un'assurdità. D'altra parte, come nelle lezioni di storia si parla molto della Francia ai giovani francesi, così è naturale che essendo in Europa, se si parla di religione, si debba soprattutto discorrere di cristianesimo.

E quindi bisognerebbe includere nell'insegnamento di qualsiasi grado, per i ragazzi già un po' grandi, corsi che, ad esempio, potrebbero essere definiti di storia religiosa. Si dovrebbero far leggere agli scolari passi delle Scritture e soprattutto il Vangelo, commentandolo nello spirito del testo, come bisogna fare sempre.

Si parlerebbe del dogma come di qualcosa che nel nostro paese ha avuto una funzione di primaria importanza e al quale uomini di altissimo valore hanno sempre creduto con tutta l'anima loro; non si dovrebbe nemmeno dissimulare che quei dogmi sono stati pretesto di innumerevoli crudeltà; ma si dovrebbe soprattutto cercare di rendere sensibili gli scolari alla bellezza che vi è contenuta. Se domandano: «E' vero?», bisogna rispondere: «E' così bello che certo deve contenere molta parte di verità. In quanto al sapere se sia assolutamente vero o no, cercate di diventare capaci di rendervene conto quando sarete grandi». Dovrebbe essere rigorosamente vietato includere nei commenti qualcosa che implicasse la negazione del dogma; o qualcosa che implicasse un'affermazione. Ogni insegnante o professore che lo desiderasse o che avesse le relative nozioni o la necessaria capacità pedagogica dovrebbe essere libero di parlare agli scolari non soltanto del cristianesimo, ma anche, benché molto meno, di qualsiasi altra corrente di autentico pensiero religioso. Un pensiero religioso è autentico quando il suo orientamento lo rende universale. (Tale non è l'ebraismo, perché legato alla nozione di razza.)

Se una soluzione simile venisse applicata, a poco a poco la religione cesserebbe, ed è auspicabile, di essere una cosa pro o contro la quale si parteggia come si parteggia in politica. Così verrebbero aboliti i due campi, quello del maestro e quello del curato, che provocano una specie di latente guerra civile in tanti piccoli borghi di Francia. Il contatto con la bellezza cristiana, presentata solo come una bellezza che dev'essere goduta, impregnerebbe a poco a poco di spiritualità tutta la nazione, purché la nazione ne sia capace, e con efficacia di molto superiore a quella di qualsiasi insegnamento dogmatico delle fedi religiose.

La parola bellezza non vuole affatto dire che si debbano considerare le cose religiose al modo degli esteti. Il punto di vista degli esteti è sacrilego, non soltanto per quanto riguarda la religione ma anche per quanto riguarda l'arte. Esso consiste nel divertirsi con la bellezza manipolandola e guardandola. La bellezza è qualcosa che si mangia; è un nutrimento. Se si dovesse offrire al popolo la bellezza cristiana come pura bellezza, la si dovrebbe presentare come una bellezza che nutre.

Nella scuola rurale, la lettura attenta, spesso ripetuta, spesso

commentata, sempre ricominciata, di quei testi del Nuovo Testamento dove si parla della vita rurale, potrebbe far molto per restituire alla vita dei campi la perduta poesia. Se tutta la vita spirituale dell'anima e tutte le nozioni scientifiche relative all'universo materiale vengono orientate verso l'atto del lavoro, il lavoro manterrà il posto giusto nel pensiero umano. Invece di essere una specie di prigioniera, sarà un contatto col mondo e col prossimo. Per esempio, perché mai un contadino, mentre semina, non dovrebbe aver presente nel fondo del suo pensiero, anche senza pronuncia interiore, qualche similitudine del Cristo: «Se il grano non muore...», «La semenza è la parola di Dio...», «Il chicco di senape è il più piccolo di tutti i semi...», o il doppio meccanismo della crescita: quello mediante il quale il seme, in sé consumandosi, e con l'aiuto dei batteri, giunge alla superficie del suolo; e quello mediante il quale l'energia solare discende nella luce e, catturata dal verde dello stelo, risale con un moto ascendente irresistibile. L'analogia, che fa dei meccanismi terrestri lo specchio di quelli sovranaturali (se così può dirsi), si fa allora evidentissima, e la fatica del lavoro, secondo il detto popolare, la fa penetrare nel corpo. La sofferenza, che è sempre più o meno connessa allo sforzo del lavoro, diventa il dolore che fa penetrare la bellezza del mondo nel centro stesso dell'essere umano.

Un metodo analogo può dare un analogo significato al lavoro operaio. Anch'esso può essere concepito con altrettanta facilità. Soltanto così sarebbe pienamente fondata la dignità del lavoro. Perché, andando in fondo alle cose, non esiste dignità autentica che non abbia una radice spirituale e che quindi non sia di ordine soprannaturale.

Il compito della scuola popolare è di dare al lavoro maggiore dignità facendovi penetrare l'esercizio del pensiero, invece di trasformare l'operaio in un oggetto diviso in compartimenti che ora lavora e ora pensa. Beninteso un contadino che semina deve badare a seminare il grano nel modo giusto e non già a ricordarsi delle lezioni imparate a scuola. Ma l'oggetto dell'attenzione non occupa il pensiero interamente. Una giovane donna felice, incinta per la prima volta, che sta cucendo un corredino, pensa a cucire bene. Ma non dimentica nemmeno un momento il bambino che porta dentro di sé. Nello stesso momento, in qualche laboratorio carcerario, una condannata cuce pensando anch'essa a cucire bene perché teme altrimenti di venir punita. Potremmo immaginare che le due donne facciano nello stesso momento lo stesso lavoro e che siano attente alla stessa difficoltà tecnica. E nondimeno esiste un abisso di differenza fra l'uno e l'altro lavoro. Tutto il problema sociale consiste nel far passare gli operai dall'una all'altra di queste due situazioni.

Bisognerebbe che questo mondo e l'altro, nella loro doppia bellezza, fossero presenti ed associati all'atto del lavoro, come il nascituro lo è alla preparazione del corredino. Questa associazione può effettuarsi presentando i pensieri in modo da porli in rapporto diretto con i gesti e le operazioni particolari di ogni lavoro, mediante un'assimilazione approfondita quanto basta perché essi penetrino nella sostanza medesima dell'essere, e mediante un'abitudine impressa nella memoria che colleghi questi pensieri ai movimenti del lavoro.

Oggi non siamo capaci, né intellettualmente né spiritualmente, di una simile trasformazione. Sarebbe già molto se fossimo capaci di cominciare a prepararla. Beninteso, la scuola non sarebbe sufficiente. Bisognerebbe che vi partecipassero tutti gli ambienti nei quali sussiste qualcosa che somigli a una qualche forma di pensiero le chiese, i sindacati, gli ambienti letterari e scientifici. Osiamo

appena menzionare in questa categoria gli ambienti politici. La missione, la vocazione della nostra epoca è di costituire una civiltà fondata sulla spiritualità del lavoro. I pensieri che sono in relazione col presentimento di questa vocazione, e che si trovano sparsi negli scritti di Rousseau, George Sand, Tolstoj, Proudhon, Marx, nelle encicliche dei papi e altrove, sono gli unici pensieri originali del nostro tempo, gli unici che non siano stati presi in prestito dai greci. Proprio perché non siamo stati all'altezza di quella grande cosa che stava per nascere in noi, ci siamo lasciati cadere nell'abisso dei sistemi totalitari. Ma se la Germania è vinta, forse il nostro fallimento non è definitivo. Forse ci rimane un'occasione. Non possiamo pensarci senza angoscia; se l'avremo, mediocri come siamo, come faremo per non mancarla?

Questa vocazione è l'unica cosa grande da proporre ai popoli in sostituzione dell'idolo totalitario. Se non viene proposta in modo tale da farne sentire tutta la grandezza, essi rimarranno prigionieri dell'idolo; dipinto di rosso, allora, invece che di bruno. Se si dà agli uomini la scelta fra il burro e i cannoni, benché preferiscano, e di gran lunga, il burro, essi sceglieranno loro malgrado i cannoni, spinti da una misteriosa fatalità. Il burro manca troppo di poesia - almeno quando se ne ha, perché quando manca assume un certo alone poetico. Lo si preferisce; ma questa preferenza è inconfessabile. Attualmente le Nazioni Unite, soprattutto l'America passano il loro tempo a dire alle popolazioni affamate d'Europa: con i nostri cannoni vi porteremo il burro. Ciò provoca una sola reazione: il pensiero cioè che essi non hanno affatto fretta. Quando quel burro verrà distribuito, la gente ci si butterà sopra; e, subito dopo, si rivolgerà a chiunque farà brillare davanti ai loro occhi dei bei cannoni, decentemente avvolti in una qualsiasi ideologia. Non illudiamoci che, sfiniti, cercheranno solo il benessere. L'esaurimento nervoso causato da una disgrazia recente impedisce il riposo nel benessere. Spinge a dimenticare, sia con una ebbrezza di godimenti esasperati - come fu nel 1918 - sia con qualche oscuro fanatismo. La sventura che ha ferito troppo profondamente suscita una disposizione alla sventura e spinge a precipitarvi se stessi e gli altri. La Germania ne è un esempio.

Le sventurate popolazioni del continente europeo hanno bisogno più di grandezza che di pane, e vi sono solo due specie di grandezza, quella autentica, che è di ordine spirituale, e la vecchia menzogna della conquista del mondo. La conquista è l'"Ersatz" della grandezza. La forma contemporanea della grandezza autentica è una civiltà fondata sulla spiritualità del lavoro. Questo è un pensiero che possiamo propagandare senza rischiare nessuna disunione. La parola spiritualità non implica alcuna particolare affiliazione. Persino i comunisti, nell'atmosfera attuale, non la respingerebbero. E poi sarebbe facile trovare in Marx citazioni che sono altrettanti rimproveri alla società capitalistica per la sua mancanza di spiritualità; e ciò implica che, nella nuova società, ve ne debba essere. I conservatori non oserebbero respingere questa formula. Neanche gli ambienti radicali, laici, massonici. I cristiani se ne impadronirebbero con gioia. Essa potrebbe creare l'unanimità.

Ma non ci si può avvicinare ad una formula simile senza tremare. Come avvicinarla senza macchiarla, senza farne una menzogna? La nostra epoca è talmente avvelenata di menzogna che muta in menzogna tutto quel che tocca. E siamo figli della nostra epoca; non abbiamo nessun diritto di crederci migliori di essa.

Screditare parole simili lanciandole in mezzo al pubblico senza infinite precauzioni vorrebbe dire fare un male irreparabile; e uccidere ogni residuo di speranza che possa mai sorgere ciò che



corrisponde a quelle parole. Non debbono essere connesse con una causa, con un movimento, con un regime, o con una nazione. Non dobbiamo guastarle, come ha fatto Pétain con le parole «Lavoro, Famiglia, Patria», e nemmeno come la Terza Repubblica ha guastato le parole «Libertà, Eguaglianza, Fraternità». Non debbono diventare parole d'ordine.

Se esse vengono proposte pubblicamente, lo si farà soltanto come espressione di un pensiero che sorpassa di gran lunga gli uomini e le collettività odierne, e che ci si impegna con la massima umiltà a tenere presente allo spirito come guida in ogni cosa. Se questa modestia è, per trascinare le masse, meno potente di atteggiamenti più volgari, poco male. Meglio fallire che riuscire a far del male.

Ma questo pensiero, per impregnare progressivamente gli spiriti, non ha bisogno di essere lanciato rumorosamente; perché nell'attuale momento esso risponde alle inquietudini di tutti. Tutti ripetono, con terminologia leggermente diversa, che soffriamo di uno squilibrio dovuto ad uno sviluppo esclusivamente materiale della tecnica. Lo squilibrio può essere riparato solo con uno sviluppo spirituale nel medesimo ambito, vale a dire nell'ambito del lavoro.

L'unica difficoltà consiste nella sfiducia, dolorosa e sventuratamente fin troppo legittima, delle masse, che considerano qualsiasi formula un po' elevata come un trabocchetto destinato ad ingannarle.

Una civiltà fondata su una spiritualità del lavoro sarebbe il grado più elevato di radicamento dell'uomo nell'universo, e quindi l'opposto della condizione nella quale ci troviamo e che consiste in uno sradicamento quasi totale. Essa è dunque, per sua natura, l'aspirazione che corrisponde alla nostra sofferenza.

- Sradicamento e nazione.

Per una conoscenza sommaria della nostra principale malattia dobbiamo studiare anche un'altra specie di sradicamento. E' lo sradicamento che potremmo chiamare geografico, vale a dire in rapporto alle collettività che corrispondono a determinati territori. Il senso stesso di queste collettività è quasi sparito, tranne per una sola, per la nazione. Ma ce ne sono, e ce ne sono state, molte altre. Alcune più piccole, talora piccolissime: città o insieme di villaggi, provincia, regione; e talune che comprendono diverse nazioni; altre che comprendono varie parti di nazioni.

La nazione, da sola, si è sostituita a tutte queste collettività. La nazione, cioè lo stato; perché non possiamo trovare altra definizione per la parola nazione se non l'insieme dei territori che riconoscono l'autorità di un medesimo stato. Possiamo dire che, ai tempi nostri, il danaro e lo stato hanno sostituito tutti gli altri legami.

Soltanto la nazione, ormai da molto tempo, ha per suo compito precipuo quello di adempiere la missione della collettività rispetto all'essere umano, e cioè di assicurare attraverso il presente un legame fra il passato e l'avvenire. In questo senso si può dire che essa è la sola collettività esistente nell'universo attuale. La famiglia non esiste. Ciò che oggi viene chiamato con questo nome è un minuscolo gruppo di esseri umani intorno ad ogni uomo; padre e madre, marito o moglie, figli; e fratelli e sorelle, già un po' più lontani. In questi ultimi tempi, tra le sventure collettive, questo piccolo gruppo è diventato una forza di attrazione quasi irresistibile, al punto da far dimenticare talvolta ogni altra forma di dovere; ma perché soltanto nella famiglia c'era un po' di calore vivo, in mezzo al freddo glaciale che si era improvvisamente abbattuto su di noi. E' stata una reazione quasi animale.

Ma oggi nessuno pensa ai parenti che sono morti cinquanta o venti o dieci anni fa, prima della sua nascita, né ai discendenti che nasceranno cinquanta o venti o dieci anni dopo la sua morte. Quindi, dal punto di vista della collettività e da quello della sua funzione propria, la famiglia non conta.

Neanche la professione, da questo punto di vista, conta. La corporazione era un legame fra i morti, i vivi e gli uomini non ancora nati, nel cerchio d'un certo lavoro. Non c'è nulla, oggi, che si orienti, anche in parte, verso una funzione simile. Il sindacalismo francese verso il 1900 ha avuto forse qualche velleità in questa direzione, ma presto scomparsa.

Insomma il villaggio, la città, il circondario, la provincia, la regione, tutte le unità geografiche più piccole della nazione, hanno quasi cessato di avere importanza. E così quelle che comprendono diverse nazioni o diverse parti di nazioni. Se, per esempio, qualche secolo fa si diceva «la cristianità», ciò aveva una risonanza affettiva completamente diversa da quella che oggi abbia la parola «Europa».

Insomma, il bene più prezioso dell'uomo nell'ordine temporale, cioè la continuità nel tempo, al di là dei limiti dell'esistenza umana, in ambedue i sensi, è stato interamente rimesso allo stato.

Eppure proprio in questo periodo, quando solo la nazione esiste, abbiamo potuto assistere alla sua decomposizione istantanea, vertiginosa. Un evento che ci ha lasciato storditi, sì che è estremamente difficile potervi riflettere.

Il popolo francese, nel giugno e nel luglio 1940, non è stato un popolo al quale dei ladri, nascosti nell'ombra abbiano improvvisamente, e di sorpresa, rubato la patria. E' un popolo che ha aperto le mani e l'ha lasciata cadere a terra. Più tardi - ma dopo un lungo intervallo - si è sfinito in sforzi sempre più disperati per raccogliercela; ma qualcuno ci aveva già messo sopra il piede.

Ora il sentimento nazionale è ritornato. Le parole «morire per la Francia» hanno ripreso un accento che non avevano più avuto dopo il 1918. Ma nel moto di rifiuto che ha sollevato il popolo francese, la fame, il freddo, la presenza sempre odiosa degli onnipotenti soldati stranieri, la separazione delle famiglie, per alcuni l'esilio, la prigionia, tutte queste sofferenze vi hanno avuto una parte assai grande, probabilmente decisiva. La prova migliore è offerta dalla differenza di spirito che separava la zona occupata da quella non occupata. Non esiste per natura una maggiore quantità di grazia patriottica a nord piuttosto che a sud della Loira. La differenza delle situazioni ha prodotto stati d'animo differenti. Anche l'esempio della resistenza inglese, la speranza della disfatta tedesca sono stati fattori importanti.

Oggi la Francia non ha altra realtà oltre il ricordo e la speranza. La repubblica non è mai stata tanto bella come sotto l'impero; la patria non è mai stata tanto bella come sotto l'oppressione di un conquistatore, se si ha la speranza di rivederla intatta. Per questo non dobbiamo giudicare, in base all'attuale intensità del sentimento nazionale, quale reale efficacia esso potrà avere, dopo la liberazione, per la stabilità della vita pubblica.

L'istantaneo polverizzarsi di quel sentimento nel giugno 1940 è un ricordo carico di tanta vergogna che si preferisce non pensarci, non calcolarlo, e pensare soltanto alla resurrezione. Anche nella vita privata ognuno di noi è sempre tentato di porre le proprie mancanze, in certo senso, fra parentesi; di collocarle in qualche ripostiglio, di trovare un modo di calcolo dove esse non contino. Cedere a questa tentazione vuol dire rovinarsi l'anima: è la tentazione che più d'ogni altra bisogna vincere.

Noi tutti siamo rimasti vittime di questa tentazione, per via di quella vergogna pubblica tanto profonda che feriva ciascuno di noi nel sentimento intimo del proprio onore. Senza quella tentazione le riflessioni su di un fatto tanto straordinario si sarebbero già concluse in una nuova dottrina, in una nuova concezione della patria. Specialmente dal punto di vista sociale non sarà possibile evitare di pensare alla nozione di patria. Non già pensarla in modo nuovo, ma pensarla per la prima volta; perché, salvo errore, essa non è mai stata pensata. Non è strano, per una nozione che ha avuto ed ha una funzione tanto importante? Questo fa vedere quale importanza reale abbia, fra noi, l'attività del pensiero.

La nozione di patria aveva perduto ogni credito fra gli operai francesi durante l'ultimo quarto del secolo. I comunisti l'hanno rimessa in circolazione dopo il 1934, con grande accompagnamento di tricolori e canti di "Marsigliese". Ma con la massima facilità l'hanno fatta di nuovo cadere in letargo poco prima della guerra. E la resistenza non l'hanno iniziata in suo nome. Soltanto circa nove mesi dopo la disfatta, hanno nuovamente adottato questa nozione. Poco per volta l'hanno adottata integralmente. Ma sarebbe un po' troppo ingenuo vedervi una riconciliazione reale fra la classe operaia e la patria. Gli operai muoiono per la patria, è fin troppo vero. Ma viviamo in un tempo talmente pieno di menzogne che persino la virtù del sangue volontariamente sacrificato non basta a riportarci alla verità. Per anni e anni si è insegnato agli operai che l'internazionalismo è il più sacro dei doveri, e che il patriottismo è il più vergognoso dei pregiudizi borghesi. Per altri anni si è predicato agli operai che il patriottismo è un dovere sacro, e che è tradimento tutto quel che patriottismo non è. E allora, come è possibile che essi agiscano se non per reazioni elementari e per propaganda?

Non potrà esistere nessun sano movimento operaio se non disporrà di una dottrina che assegni un suo luogo alla nozione di patria; e un luogo determinato, cioè limitato. D'altra parte questo bisogno è più evidente nell'ambiente operaio solo perché il problema della patria vi è stato discusso da molto tempo. Ma è un bisogno comune a tutto il paese. E' inammissibile che la parola associata quasi sempre, oggi, a quella di dovere non sia studiata quasi mai. In genere, sappiamo citare al massimo una mediocre pagina di Renan.

La nazione è un fatto recente. Nel medioevo si era fedeli al proprio signore o alla città o ad entrambi, e quindi a territori non troppo definiti. Il sentimento che chiamiamo patriottismo esisteva, certo, anche allora, e talvolta molto intenso; ma l'oggetto di quel sentimento non era territorialmente definito. Il sentimento, secondo le circostanze, copriva zone più o meno ampie di territori.

A dir vero, il patriottismo è sempre esistito, sin dall'origine della storia. Vercingetorige è veramente morto per la Gallia; le tribù spagnole che hanno resistito alla conquista romana, talvolta fino allo sterminio, morivano per la Spagna, e lo sapevano e lo dicevano; i morti di Maratona e di Salamina sono morti per la Grecia; quando la Grecia, non ancora ridotta a provincia, era rispetto a Roma nella medesima situazione della Francia di Vichy rispetto alla Germania, i ragazzi, per le vie delle città greche, prendevano a sassate i collaborazionisti, e li chiamavano traditori con la stessa indignazione che oggi proviamo noi.

Quel che non è mai esistito, fino ad un'epoca recente, è un oggetto cristallizzato e offerto permanentemente al sentimento patriottico. Il patriottismo era diffuso, errante e si allargava o si restringeva secondo le affinità ed i pericoli. Vi partecipavano sentimenti di lealismo di varia natura, quelli verso determinati uomini, signori o no quelli verso determinate città. Tutto ciò formava qualcosa di molto

confuso ma anche di molto umano. Per esprimere il senso di obbligo che ciascuno prova verso il proprio paese, si diceva quasi sempre «il pubblico», «il bene pubblico», parola che può designare, a piacere, un villaggio, una città, una provincia, la Francia, la cristianità, il genere umano.

Si parlava anche di regno di Francia. In questa locuzione si fondevano il senso di un obbligo verso il paese e quello della fedeltà dovuta al re. Ma due ostacoli hanno impedito la purezza di questo doppio modo di sentire, persino al tempo di Giovanna d'Arco. Non dobbiamo dimenticare che la popolazione di Parigi era contro Giovanna. Un primo ostacolo era che dopo Carlo Quinto la Francia, se si vuol adoperare il lessico di Montesquieu, ha cessato di essere una monarchia per cadere in quel dispotismo dal quale è uscita soltanto nel diciottesimo secolo. Oggi ci pare così naturale pagare le tasse allo stato che ci è difficile immaginare in mezzo a quale sconvolgimento morale quella consuetudine si sia stabilita. Nel quattordicesimo secolo il pagamento delle tasse, eccettuati i tributi eccezionali in caso di guerra, era considerato un disonore, una vergogna riservata ai paesi conquistati, il segno visibile della schiavitù. Troviamo il medesimo sentimento nel "Romancero" spagnolo ed anche in Shakespeare: «Questa terra... ha compiuto una vergognosa conquista di se stessa».

Carlo Sesto, ancora ragazzo, aiutato dagli zii, impiegando la corruzione ed una crudeltà atroce, ha costretto brutalmente il popolo di Francia ad accettare balzelli assolutamente arbitrari, rinnovabili a volontà, che affamavano letteralmente i poveri e che i signori profondevano e sprecavano. Questo è il motivo per cui gli inglesi di Enrico Quinto furono accolti come liberatori, quando gli Armagnac erano il partito dei ricchi e i Borgognoni quello dei poveri.

Il popolo francese, piegato brutalmente e d'un sol colpo, in seguito non avrà, fino al diciottesimo secolo, se non qualche raro fremito di indipendenza. Durante tutto quel periodo fu considerato dagli altri europei come il popolo schiavo per eccellenza, il popolo che era, come un gregge, alla mercé del sovrano.

Ma contemporaneamente, in fondo al cuore di quel popolo, nacque un odio represso e tanto più amaro verso il re, un odio la cui tradizione non venne mai meno. E' già possibile avvertirlo in una straziante "complainte" contadina del tempo di Carlo Sesto. Dovette avere non poca parte nella misteriosa popolarità della Lega a Parigi. Dopo l'assassinio di Enrico Quarto, un bambino di dodici anni fu messo a morte per aver detto pubblicamente che avrebbe fatto altrettanto col piccolo Luigi Tredicesimo. Richelieu cominciò la sua carriera con un discorso in cui chiedeva al clero di proclamare la dannazione di tutti i regicidi; col motivo che quanti meditavano un simile proposito erano animati da un entusiasmo troppo fanatico per poter essere frenati da pene esclusivamente temporali.

Quell'odio raggiunse il grado più alto di esasperazione verso la fine del regno di Luigi Quattordicesimo. Essendo stato represso da un terrore di eguale intensità, esso esplose secondo la sconcertante abitudine della storia, con un ritardo di ottant'anni; e il colpo toccò al povero Luigi Sedicesimo. Quel medesimo odio impedì che si potesse avere una autentica restaurazione della sovranità reale nel 1815. E a tutt'oggi impedisce nel modo più assoluto che il Conte di Parigi possa essere liberamente accettato dal popolo francese, nonostante l'adesione di un uomo come Bernanos. Per vari aspetti è un peccato; molti problemi potrebbero essere, in questo modo, risolti; ma è così.

Un'altra fonte di veleno nell'amore dei francesi per il regno di Francia ha origine dal fatto che, sempre, fra i territori sottomessi al re di Francia, ve n'erano di quelli che si sentivano terra di

conquista e che come tali venivano trattati. Bisogna riconoscere che i quaranta re i quali, in mille anni, hanno fatto la Francia, si sono impegnati in questo genere di imprese con una brutalità degna della nostra epoca. Se c'è un rapporto naturale fra l'albero e il frutto, non ci si deve stupire che in realtà il frutto sia ben lontano dalla perfezione.

Per esempio, possiamo trovare nella storia episodi di una atrocità altrettanto orribile ma non più atroci (con qualche rara eccezione, forse) di quelli che hanno accompagnato la conquista dei territori situati a sud della Loira, conquista compiuta dai francesi all'inizio del Duecento. Quei territori, dove esisteva un elevato livello di cultura, di tolleranza, di libertà, di vita spirituale, erano animati da un intenso patriottismo verso quel che essi chiamavano il loro «linguaggio»; termine col quale definivano la patria. I francesi erano, per loro, stranieri e barbari come per noi i tedeschi. Per diffondere subito il terrore, i francesi cominciarono con lo sterminare completamente la città di Béziers ed ottennero l'effetto voluto. Conquistato il paese, vi stabilirono l'Inquisizione. Una sorda agitazione continuò a covare fra quelle popolazioni e le spinse più tardi a convertirsi con ardore al protestantesimo che, dice d'Aubigné, procede direttamente dagli albigesi, nonostante tanto notevoli differenze dottrinali. Quanto fosse forte, in quelle terre, l'odio contro il potere centrale, lo prova il fervore religioso che a Tolosa circondò il corpo del duca di Montmorency, decapitato per ribellione contro Richelieu. La medesima latente protesta li spinse a partecipare con entusiasmo alla rivoluzione francese. Più tardi diventarono radicalsocialisti, laici, anticlericali; sotto la Terza Repubblica non odiavano più il potere centrale: se ne erano largamente impadroniti e lo sfruttavano.

Si può osservare che ogni volta la loro protesta ha assunto un più evidente carattere di sradicamento e un più basso livello di spiritualità e di pensiero. Si può anche osservare che questi paesi, da quando sono stati conquistati, hanno dato un contributo piuttosto ridotto alla cultura francese, mentre prima esso era stato tanto notevole. Il pensiero francese deve agli albigesi e ai trovatori del dodicesimo secolo, che non erano francesi, più di quanto quei territori abbiano prodotto nel corso di tutti i secoli seguenti. La contea di Borgogna era sede di una cultura originale e splendida che non sopravvisse alla conquista. Alla fine del quattordicesimo secolo le città delle Fiandre avevano relazioni fraterne e clandestine con Parigi e con Rouen, ma c'erano dei fiamminghi feriti in battaglia che preferivano morire piuttosto che essere curati dai soldati di Carlo Sesto. Quei soldati compirono una scorreria nel territorio olandese, e ne tornarono portando prigionieri alcuni ricchi cittadini. Avevano deciso di ucciderli; ma un moto di pietà li spinse ad offrir loro la vita a condizione che diventassero sudditi del re di Francia; quelli risposero che, una volta morti, persino le loro ossa si sarebbero rifiutate, se avessero potuto, di essere sottomesse all'autorità del re di Francia. Uno storico catalano della stessa epoca, raccontando la storia dei Vespri siciliani, dice: «I francesi, che, ovunque dominano, sono crudeli quant'è possibile esserlo...». I bretoni si disperarono quando la loro sovrana Anna fu costretta a sposare il re di Francia. Se quegli uomini ritornassero oggi, o piuttosto qualche anno fa, avrebbero forse molte ragioni di credere d'essersi sbagliati? Per quanto sia screditato l'autonomismo bretone, per coloro che lo manovrano, e per i fini inconfessabili che essi perseguono, è certo che quella propaganda risponde a qualcosa di reale tanto nei fatti quanto nei sentimenti di quelle popolazioni. Ci sono, in quel popolo, tesori latenti che non hanno potuto manifestarsi. La

cultura francese non conviene a quel popolo; la sua non può portar frutto; da allora esso è costretto ai bassifondi delle categorie sociali inferiori. I bretoni forniscono gran parte dei soldati analfabeti; le bretoni, si dice, gran parte delle prostitute di Parigi. L'autonomia non sarebbe un rimedio, ma ciò non significa che la malattia non esista.

La Franca Contea, libera e felice al tempo del remoto dominio spagnolo, si batté nel diciassettesimo secolo per non diventare francese. Gli abitanti di Strasburgo piansero quando, in piena pace, videro entrare nella loro città le truppe di Luigi Quattordicesimo senza nessuna preventiva dichiarazione di guerra, violando la parola data in modo degno di Hitler.

Paoli, l'ultimo eroe corso, spese la sua vita per impedire al suo paese di cadere nelle mani della Francia. C'è un monumento in suo onore in una chiesa di Firenze; in Francia nessuno lo ricorda. La Corsica è un esempio del pericolo di contagio implicito nello sradicamento. Dopo aver conquistato, colonizzato, corrotto e contagiato gli abitanti di quell'isola, li abbiamo subito come questori, poliziotti, marescialli, sorveglianti e in altre funzioni del genere grazie alle quali essi trattavano a loro volta i francesi come una popolazione più o meno conquistata. Essi hanno anche contribuito a dare alla Francia, presso molti indigeni delle colonie, una reputazione di brutalità e crudeltà.

Quando si elogiano i re di Francia per aver assimilato i paesi conquistati, bisogna dire soprattutto che essi li hanno, e largamente, sradicati. E' un procedimento di facile assimilazione, alla portata di chiunque. Popoli cui si toglie la propria cultura, o rimangono senza cultura o ricevono qualche briciola della cultura che ci si degna di voler loro trasmettere. In ambedue i casi quei popoli sembrano essere del medesimo colore, e paiono assimilati. Meraviglioso è invece assimilare popoli che conservino viva, benché modificata, la loro cultura. E' un miracolo che di rado si realizza.

Certamente, sotto l'Ancien Régime, c'è stata una grande intensità di coscienza francese nei più splendidi momenti della vita di Francia; nel tredicesimo secolo quando l'Europa accorreva all'università di Parigi; nel sedicesimo secolo, quando il rinascimento, già spento o non ancora acceso altrove, risiedeva in Francia; nei primi anni di Luigi Sedicesimo, quando il prestigio delle lettere si univa a quello delle armi. Ma è anche vero che, a saldare tra di loro quei territori diversi, non furono i re, bensì la rivoluzione.

Già nel corso del diciottesimo secolo c'era in Francia, in ambienti diversissimi tra loro, accanto ad una spaventosa corruzione, una ardente e pura fiamma di patriottismo. Ne è una prova quel giovane contadino, fratello di Restif de la Bretonne, pieno di qualità e di intelligenza, che si fece soldato, ancora fanciullo, per puro amore del bene pubblico e che fu ucciso a diciassette anni. Ma questi episodi erano già un risultato della rivoluzione. Essa fu presentita, attesa, desiderata, per tutto il secolo.

La rivoluzione ha fuso le popolazioni sottomesse alla corona di Francia in un blocco unico ed ha potuto farlo grazie all'ebbrezza della sovranità nazionale. Quelli che erano stati francesi per forza lo divennero per libero consenso; molti di quelli che non lo erano, desideravano diventarlo. Perché essere francese, da quel momento, voleva dire essere la nazione sovrana. Se tutti i popoli fossero diventati sovrani ovunque, come si sperava, la Francia non avrebbe potuto mai perdere la gloria di aver cominciato. E le frontiere non avevano più importanza. Stranieri erano solo coloro che rimanevano schiavi dei tiranni. Gli stranieri d'animo veramente repubblicano erano volentieri considerati francesi onorari.

Così si è avuto in Francia questo paradosso di un patriottismo fondato non sull'amore del passato, ma sulla più violenta rottura col passato del paese. Eppure la rivoluzione aveva un passato nella parte più o meno sotterranea della storia di Francia; tutto quel che era in relazione con l'emancipazione dei servi, con le libertà urbane, con le lotte sociali; le rivolte del quattordicesimo secolo, l'inizio del movimento dei Borgognoni, la Fronda, scrittori come d'Aubigné, Théophile de Viau, Retz. Sotto Francesco Primo un progetto di milizia popolare venne scartato perché i signori obiettarono che, se quel progetto fosse stato realizzato, i nipoti dei soldati sarebbero diventati signori mentre i loro propri nipoti sarebbero divenuti servi. Tanto grande era la forza ascendente e sotterranea che sollevava quel popolo.

Ma l'influenza degli Enciclopedisti, tutti intellettuali sradicati, tutti ossessionati dall'idea di progresso, impedì che si compisse qualche sforzo per evocare una tradizione rivoluzionaria. E poi il lungo terrore del regno di Luigi Quattordicesimo aveva aperto uno spazio vuoto, difficile da valicare. Fu per questo che, nonostante gli sforzi contrari di Montesquieu, la corrente liberatrice del diciottesimo secolo rimase senza radici storiche. Il 1789 fu veramente una rottura.

Il sentimento che allora si chiamava patriottismo veniva ad avere per unico oggetto il presente e il futuro. Era l'amore per la nazione sovrana, in gran parte fondato sulla fierezza di esserne parte. La qualità di francese pareva fosse, invece di un fatto, una scelta volontaria, come oggi l'affiliazione ad un partito o ad una chiesa. E in coloro che si sentivano uniti al passato della Francia, quell'attaccamento prese la forma della fedeltà personale e dinastica verso il re. Non si sentirono affatto imbarazzati nel chiedere aiuto agli eserciti dei re stranieri. Non erano traditori. Rimasero fedeli a ciò che essi credevano fosse il dovere della fedeltà, esattamente come gli uomini che fecero morire Luigi Sedicesimo.

I soli che in quell'epoca furono patrioti nel senso che più tardi ha assunto questa parola sono quelli che agli occhi dei contemporanei e della posterità sembrarono i super-traditori, gente come Talleyrand, che hanno servito non già, come è stato detto, tutti i regimi, ma la Francia dietro tutti i regimi. Ma per costoro la Francia non era né la nazione sovrana, né il re; era lo stato francese. Il seguito degli avvenimenti ha dato loro ragione.

Perché, quando fu chiaro che la sovranità nazionale era illusoria, essa non poté continuare ad essere oggetto del patriottismo; d'altra parte, la dignità reale era come quelle piante tagliate che non è più possibile piantare di nuovo; il patriottismo doveva cambiare significato e orientarsi verso lo stato. Ma da quel momento smetteva di essere popolare. Perché lo stato non era una creazione del 1789, ma datava dall'inizio del diciassettesimo secolo ed era oggetto del medesimo odio che il popolo provava verso il re. In questo modo, grazie ad un paradosso storico che può, a prima vista, sorprendere, il patriottismo cambiò classe sociale e indirizzo politico; era stato a sinistra, passò a destra.

Il mutamento si effettuò completamente con la Comune e con gli inizi della Terza Repubblica. Il massacro del maggio 1871 fu un colpo dal quale, moralmente, gli operai francesi non si sono forse ripresi mai. Non è poi un avvenimento tanto remoto. Un operaio, oggi cinquantenne, può averne udito i terrificanti ricordi dalle labbra di suo padre allora ragazzo. L'esercito del diciannovesimo secolo era una creazione specifica della rivoluzione francese. Persino i soldati agli ordini dei Borboni, di Luigi Filippo o di Napoleone Terzo dovevano compiere uno sforzo supremo su se stessi per sparare sul popolo. Nel 1871, per

la prima volta dopo la rivoluzione, se si eccettua il breve intermezzo del 1848, la Francia possedeva un esercito repubblicano.

Quest'esercito, composto di bravi giovanotti delle campagne francesi, si dette al massacro degli operai con un inaudito impeto di gioia sadica. C'era quanto bastava per provocare un trauma indimenticabile. La causa principale fu certo il bisogno di qualcosa che compensasse la vergogna della disfatta, quel medesimo bisogno che un po' più tardi ci portò alla conquista degli sventurati annamiti. I fatti dimostrano che, salvo un intervento soprannaturale della grazia, non v'è crudeltà o bassezza di cui la brava gente non sia capace quando entrano in gioco i meccanismi psicologici corrispondenti.

La Terza Repubblica provocò un secondo trauma. Si può credere alla sovranità nazionale finché cattivi re o imperatori le impediscono di esprimersi; si pensa: se non ci fossero!... Ma quando non ci sono più, quando la democrazia è stabilita e ciò nonostante appare evidente che il popolo non è sovrano, è inevitabile che nasca un senso di smarrimento.

Il 1871 fu l'ultimo anno di quel particolare patriottismo francese nato nel 1789. Il principe imperiale tedesco Federico - più tardi Federico Terzo - persona umana, ragionevole e intelligente, fu molto sorpreso dell'intensità di quel patriottismo incontrato ovunque durante la campagna del 1870. Non riusciva a capire perché gli alsaziani, ignorando quasi il francese, parlando un dialetto molto simile al tedesco, brutalmente conquistati da un tempo relativamente recente, non volessero sentir parlare della Germania. Egli constatava che all'origine di quel sentimento era la fierezza di appartenere al paese della rivoluzione francese, alla nazione sovrana. L'annessione, separandoli dalla Francia, favorì forse la parziale conservazione di quella mentalità fino al 1918.

La Comune di Parigi era stata, agli inizi, non già un moto sociale, ma un'esplosione di patriottismo e persino di furioso sciovinismo. Per tutto il diciannovesimo secolo, le tendenze aggressive del patriottismo francese avevano angosciato l'Europa; la guerra del 1870 ne fu il risultato diretto; perché la Francia non l'aveva preparata e tuttavia la dichiarò senza nessun motivo ragionevole. Per tutto il secolo il sogno della conquista imperiale era rimasto vivo nella coscienza popolare. Contemporaneamente si brindava all'indipendenza del mondo. Conquistare il mondo e liberare il mondo sono due forme di gloria incompatibili nella realtà; ma in sogno si conciliano benissimo.

Tutta questa ebollizione del sentimento popolare è venuta meno dopo il 1871. Due sono stati però i motivi che hanno conferito al patriottismo un'apparenza di continuità. Anzitutto il risentimento per la disfatta. Allora non c'erano ancora motivi ragionevoli per odiare i tedeschi; non avevano aggredito la Francia; si erano più o meno astenuti dal compiere atrocità; e noi siamo stati così screanzati da rimproverar loro la violazione dei diritti dei popoli nei confronti dell'Alsazia-Lorena, province in gran parte germaniche, proprio dopo che avevamo iniziato la nostra prima spedizione nell'Annam. Ma noi eravamo carichi di risentimento verso i tedeschi perché ci avevano vinti, come se avessero violato il divino, eterno, imprescrittibile diritto della Francia alla vittoria.

Nei nostri odi attuali, per i quali purtroppo ci sono tanti motivi più che legittimi, ha la sua parte anche questo curioso pregiudizio. Esso fu anche uno dei moventi dei collaborazionisti, fin dal primo momento; se la Francia era dalla parte sconfitta, pensavano, poteva essere accaduto solo perché le carte erano state date male; perché c'era stato un errore, un malinteso; il suo luogo naturale è dalla parte della vittoria; quindi il procedimento più facile, il meno penoso, il



meno doloroso per effettuare la rettifica indispensabile, è quello di mutare parte. Una tale tendenza prevaleva in taluni ambienti di Vichy nel luglio 1940.

Ma quel che impedì la scomparsa del patriottismo francese durante la Terza Repubblica, dopo che ebbe perduto quasi del tutto ogni vitalità, fu il fatto che non c'era altro. I francesi non avevano nient'altro cui essere fedeli se non la Francia; e quando per un attimo, nel giugno 1940, la abbandonarono, si vide quanto può essere orrendo e pietoso lo spettacolo di un popolo che non è legato da nessun vincolo di fedeltà. Per questo, più tardi, i francesi si sono di nuovo stretti esclusivamente intorno all'idea di Francia. Ma se il popolo francese ritrova ciò che oggi si chiama sovranità, riappariranno le medesime difficoltà di prima della guerra; vale a dire, la realtà rappresentata dalla parola Francia sarà soprattutto uno stato.

Lo stato è una cosa fredda che non può essere amata; ma esso uccide ed abolisce tutto quel che potrebbe essere oggetto di amore; e quindi si è costretti ad amarlo, perché non c'è nient'altro. Questo è il supplizio morale dei nostri contemporanei.

Forse è questa la vera causa di quel fenomeno del «capo» che oggi sorge ovunque e sorprende tanta gente. Attualmente, in ogni paese, in ogni causa, c'è un uomo cui le fedeltà si rivolgono a titolo personale. La necessità di abbracciare il metallico rigore dello stato ha reso la gente paradossalmente affamata di amore per qualcosa che sia di carne ed ossa. Questo fenomeno non accenna a finire e, per quanto siano state disastrose, finora, le sue conseguenze, ci può ancora riservare penosissime sorprese; perché l'arte, ben nota a Hollywood, di fabbricare divi con qualsiasi materiale umano, permette a chiunque di offrirsi alla adorazione delle masse.

Salvo errore, la nozione di stato come oggetto di fedeltà è apparsa, per la prima volta in Francia e in Europa, con Richelieu. Prima di lui si poteva parlare, in tono religioso, del bene pubblico, del paese, del re, del signore. Richelieu fu il primo ad adottare il principio che chiunque eserciti una funzione pubblica debba una totale fedeltà, nell'esercizio di questa funzione, non già alla collettività o al re, bensì allo stato e a null'altro. Sarebbe difficile definire rigorosamente lo stato. Ma disgraziatamente non è possibile dubitare della realtà rappresentata da questa parola.

Richelieu, con la chiarezza intellettuale tanto frequente in quell'epoca, ha definito in termini luminosi la differenza fra morale e politica; a proposito della quale, più tardi, è stata fatta tanta confusione. Ha detto pressappoco così: bisogna guardarsi dall'applicare, per la salvezza dello stato, le medesime regole che valgono per la salvezza dell'anima; perché la salvezza delle anime si compie nell'altro mondo, mentre quella degli stati si compie soltanto in questo.

E' questa una cruda verità. Un cristiano dovrebbe poterne trarre una sola conclusione: e cioè che, mentre dobbiamo fedeltà totale, assoluta, incondizionata alla salvezza dell'anima, cioè a Dio, la causa della salvezza dello stato fa parte di quelle cui dobbiamo una fedeltà limitata e condizionata,

Ma benché Richelieu credesse di essere cristiano, e certo lo credesse sinceramente, la sua conclusione fu tutt'altra. E cioè che l'uomo responsabile della salvezza dello stato, e i suoi subordinati, debbano impiegare tutti i mezzi efficaci a questo fine, senza eccezione, e sacrificandovi la propria persona, il sovrano, il popolo, i paesi stranieri e ogni sorta di obblighi.

Questa, con ben maggiore grandezza, è la dottrina di Maurras: «Politique d'abord». Ma Maurras, molto logicamente, è ateo. Quel cardinale, ponendo come assoluta una cosa la cui realtà totale è di

questo mondo, si faceva idolatra. E a dire il vero il metallo, la pietra e il legno non sono veramente pericolosi. L'oggetto dell'idolatria veramente criminosa è sempre qualcosa di analogo allo stato. E' questa la tentazione che il diavolo propose a Cristo offrendogli i regni di questo mondo. Cristo rifiutò. Richelieu ha accettato. Ne è stato ricompensato. Ha sempre creduto di agire soltanto per devozione; e in un certo senso era vero.

La sua devozione allo stato ha sradicato la Francia. La sua politica consisteva nel sopprimere sistematicamente ogni forma di vita spontanea nel paese, onde impedire a chiunque di opporsi allo stato. Se la sua azione in questo senso sembra aver avuto dei limiti è perché egli cominciava appena ed era abbastanza abile per procedere gradualmente. Basta leggere le dediche di Corneille per capire a qual punto di ignobile servilismo avesse saputo abbassare le coscienze. Più tardi, per preservare dalla vergogna le nostre glorie nazionali, si è pensato di dire che quello era soltanto il linguaggio di cortesia del tempo. Ma è una menzogna. Per convincersene basta leggere gli scritti di Théophile de Viau. Ma Théophile è morto prematuramente per i postumi di una carcerazione arbitraria, mentre Corneille è vissuto fino a tarda età.

La letteratura interessa soltanto come segno, ma è un segno che non inganna. Il linguaggio servile di Corneille dimostra che Richelieu voleva soggiogare le coscienze. Non alla sua persona, perché probabilmente nell'abnegazione di se stesso era sincero, ma allo stato che rappresentava. La sua concezione dello stato era già totalitaria. L'ha applicata più che poteva, sottomettendo il paese, con tutti i provvedimenti che i mezzi del suo tempo gli permettevano, ad un regime poliziesco. Così ha distrutto una larga parte della vita morale del paese. Se la Francia si è lasciata soffocare così, ciò è potuto accadere perché i nobili l'avevano talmente rovinata con le loro guerre civili assurde e atrocemente crudeli, che ha accettato di pagare la pace civile a quel prezzo.

Dopo l'esplosione della Fronda, che agli inizi, per non pochi aspetti, annunciava il 1789, Luigi Quattordicesimo assunse il potere con una mentalità da dittatore più che da sovrano legittimo. E' quanto esprime la sua frase: «Lo stato sono io». Questo non è certo un pensiero da re. Montesquieu l'ha spiegato molto bene sotto un accorto velo di parole. Ma Montesquieu non poteva avvedersi, al tempo suo, che c'erano state due tappe nella degenerazione della monarchia francese. La monarchia dopo Carlo Quinto era degenerata in dispotismo personale. Ma a partire da Richelieu, veniva sostituita da una macchina statale a tendenze totalitarie che, come dice Marx, non solo si è mantenuta attraverso tutti i mutamenti, ma è stata perfezionata ed accresciuta da ogni mutamento di regime.

Durante la Fronda e sotto Mazarino, la Francia, nonostante la situazione di pubblica miseria, ha moralmente respirato. Luigi Quattordicesimo l'ha trovata piena di menti geniali, che egli ha riconosciuto e incoraggiato. Ma, a un tempo, ha continuato, con un ben più elevato grado d'intensità, la politica di Richelieu. Così, in pochissimo tempo ha ridotto la Francia in una condizione moralmente desolata, per non parlare d'una atroce miseria materiale.

Se si legge Saint-Simon non per curiosità letteraria e storica, ma come documento di una vita realmente vissuta da esseri umani, ci si sente afferrare dall'orrore e dal disgusto per tanta intensità di noia mortale, di così diffusa bassezza d'animo, di cuore e di intelligenza. La Bruyère, le lettere di Liselotte, tutti i documenti dell'epoca letti dal medesimo punto di vista, danno la medesima impressione. E se si vuol salire un po' più in alto, si dovrebbe pensare, per esempio, che Molière non ha scritto il "Misanthropo" per suo divertimento.

In realtà il regime di Luigi Quattordicesimo era già totalitario. Il terrore, le denunce stavano rovinando il paese. L'idolatria dello stato, rappresentato dal sovrano, era organizzata con un'impudenza che sfidava tutte le coscienze cristiane. L'arte della propaganda era già perfettamente conosciuta, come dimostra l'ingenua confessione del capo della polizia a Liselotte circa l'ordine di non far pubblicare nessun libro su nessun argomento che non contenesse uno smaccato elogio del re.

Sotto quel regime lo sradicamento delle province francesi, e la distruzione della vita locale, raggiunse un grado ben più elevato. Il diciottesimo secolo fu un periodo di bonaccia. Il procedimento grazie al quale la rivoluzione sostituì al re la sovranità nazionale, aveva un solo inconveniente, e cioè che la sovranità nazionale non esisteva. Come per la giumenta di Orlando, quello era il suo unico difetto. Non c'era infatti nessun procedimento capace di suscitare qualcosa di reale che corrispondesse a quelle parole. Da quel momento non rimase che lo stato, a beneficio del quale si volgeva naturalmente tutto il fervore per l'unità «l'unità o la morte» - nato intorno alla fede nella sovranità nazionale. E quindi nuove distruzioni nell'ambito della vita locale. Grazie alla guerra - la guerra è, fin dall'inizio, la molla di tutta la faccenda - lo stato, sotto la Convenzione e l'Impero, divenne sempre più totalitario.

Luigi Quattordicesimo aveva degradato la chiesa francese associandola al culto della sua persona e imponendole ubbidienza persino in materia di religione. Quel servilismo della chiesa nei confronti del sovrano fu un elemento importante nell'anticlericalismo del secolo seguente. Ma quando commise l'errore irreparabile di associare il suo destino a quello delle istituzioni monarchiche, la chiesa si staccò dalla vita pubblica. Proprio quello che ci voleva, per le aspirazioni totalitarie dello stato. Ne risultò il regime laico, preludio alla dichiarata adorazione dello stato come tale, che è oggi in auge.

I cristiani sono indifesi di fronte al regime laico. Perché o essi si danno completamente a un'azione politica, ad un'azione di partito, per porre il potere temporale nelle mani del clero o di ambienti prossimi al clero; oppure si rassegnano ad essere irreligiosi in tutta la parte profana della loro vita, come avviene generalmente oggi, ad un grado ben più elevato di quanto essi stessi possano avvertire. In ambedue i casi si abbandona la funzione propria della religione che consiste nell'impregnare di luce tutta la vita profana, pubblica e privata, senza mai dominarla.

Durante il diciannovesimo secolo, le ferrovie compirono distruzioni atroci nel senso dello sradicamento. George Sand poteva ancora vedere, nel Berry, certe costumanze vecchie forse di molte migliaia di anni, delle quali senza i suoi appunti sarebbe scomparso persino il ricordo. La perdita del passato, collettivo o individuale, è la grande tragedia umana; e, il nostro passato, noi l'abbiamo gettato via come un ragazzo strappa una rosa. Se i popoli resistono disperatamente alla conquista, lo fanno soprattutto per evitare quella perdita.

Ma il fenomeno totalitario dello stato consiste in una conquista compiuta dai pubblici poteri ai danni del popolo dal quale hanno il mandato, senza che essi possano evitare le sventure che accompagnano ogni conquista, e al fine di avere un più adeguato strumento per le conquiste esterne. Così sono andate le cose, una volta in Francia, più recentemente in Germania, per tacere della Russia.

Ma lo sviluppo dello stato esaurisce il paese. Lo stato divora la sostanza morale del paese, ne vive, se ne ingrassa, finché il nutrimento vien meno, e così lo stato si indebolisce per fame. La Francia è giunta a questo punto. In Germania, invece, la centralizzazione statale è recentissima, sì che lo stato possiede

tutta l'aggressività prodotta da una sovrabbondanza di nutrimento di elevato potere energetico. Quanto alla Russia, la vita popolare vi è così intensa che vien fatto di chiedersi se, in fin dei conti, non sarà il popolo a mangiarsi lo stato, o meglio a riassorbirlo.

La Terza Repubblica, in Francia, era una cosa assai singolare; uno dei suoi aspetti più singolari era il fatto che tutta la sua struttura, tranne il giuoco della vita parlamentare, proveniva dall'Impero. Il gusto dei francesi per la logica astratta li rende facilmente vittime delle etichette. Gli inglesi hanno una monarchia di contenuto repubblicano; noi abbiamo una repubblica di contenuto imperiale. E lo stesso Impero si ricollega, oltre la rivoluzione, e senza soluzione di continuità, alla monarchia; non all'antica monarchia francese ma alla monarchia totalitaria e poliziesca del diciassettesimo secolo. Il personaggio di Fouché è un simbolo di questa continuità. La macchina di repressione dello stato francese ha vissuto attraverso tutti i mutamenti una vita tranquilla e ininterrotta, con una sempre maggiore capacità d'azione.

Per questo lo stato ha continuato ad essere in Francia oggetto di quei rancori, di quegli odi, e di quella repulsione che, in altri tempi, erano stati provocati da una monarchia divenuta tirannica. Abbiamo vissuto questo paradosso, tanto strano che era persino impossibile esserne coscienti: una democrazia nella quale tutte le pubbliche istituzioni, e tutto quello che ad esse si riferisce, erano apertamente odiate e disprezzate dall'intera popolazione.

Nessun francese aveva il minimo scrupolo a derubare o a truffare lo stato in materia di dogana, di imposte, di sovvenzioni, eccetera. Facevano eccezione alcuni ambienti di funzionari; ma costoro facevano parte della macchina pubblica. Se i borghesi si azzardavano molto più degli altri in questo genere di imprese, ciò era dovuto solo al fatto che avevano un maggior numero di occasioni. In Francia la polizia è così profondamente disprezzata che per molti francesi questo sentimento fa parte della struttura morale eterna delle persone oneste. Guignol fa parte dell'autentico folklore francese, che risale all'Ancien Régime e che non è mai invecchiato. L'aggettivo «poliziesco» è, in francese, una delle più atroci ingiurie, e sarebbe interessante sapere se ha equivalenti in altre lingue. Ora, la polizia non è che l'organo esecutivo dei pubblici poteri. I sentimenti del popolo francese verso di essa sono rimasti immutati dal tempo in cui i contadini, come Rousseau constatava, erano costretti a nascondere il possesso di un po' di prosciutto.

Non diversamente tutto il sistema delle istituzioni politiche era oggetto di repulsione, di derisione e di sprezzo. Persino la parola «politica» si era intensamente impregnata di un senso peggiorativo, quasi incredibile in una democrazia. «E' un politico», «è politica»: frasi come queste esprimevano condanne senz'appello. Agli occhi di una parte dei francesi, persino la professione del parlamentare - perché si trattava di una professione - aveva qualcosa di infamante. Certi francesi erano fieri d'astenersi da ogni contatto con ciò che chiamavano «la politica», eccetto il giorno delle elezioni, o compreso quel giorno; altri consideravano il loro deputato come una specie di domestica, una persona creata e messa al mondo per servire i loro interessi particolari. Il solo sentimento che temperasse il disprezzo degli affari pubblici era lo spirito di partito, in coloro, almeno, che erano stati contaminati da questa malattia.

Invano cercheremmo un aspetto della vita pubblica che abbia destato nei francesi il più lieve sentimento di lealtà, di gratitudine o di affetto. Ai bei tempi dell'entusiasmo laico c'era stato l'insegnamento; ma da molto tempo ormai l'insegnamento, agli occhi dei genitori come a quelli dei ragazzi, non è che una macchina per

procurarsi un diploma, cioè per farsi una posizione. Quanto alle leggi sociali, il popolo francese, nella misura in cui ne era soddisfatto, non le ha considerate mai se non concessioni strappate mediante violente pressioni alla cattiva volontà dei pubblici poteri.

Nessun altro interesse sostituiva quello, assente, che avrebbe dovuto rivolgersi alla cosa pubblica. Ognuno dei regimi successivi aveva distrutto con ritmo sempre più rapido la vita locale e regionale; ed essa, alla fine, era scomparsa. La Francia era come quei malati che hanno già fredde le membra e in cui ormai solo il cuore palpita ancora. Non c'era un fremito di vita in nessuna parte del corpo nazionale, tranne che a Parigi; fin dai sobborghi che circondavano la città cominciava a pesare la morte morale.

In quell'epoca apparentemente tranquilla dell'anteguerra, la noia delle piccole città francesi di provincia era forse una crudeltà altrettanto reale quanto altre e più visibili atrocità. Esseri umani condannati a passare quegli anni unici, insostituibili, fra la culla e la tomba, in una cupa noia; non è forse una cosa atroce quanto la fame o i massacri? Richelieu aveva cominciato a distendere sulla Francia quella nebbia di noia, e da allora l'aria è diventata sempre più irrespirabile. Allo scoppio della guerra si asfissia.

Se lo stato ha ucciso moralmente tutto quel che, dal punto di vista territoriale, era più piccolo di lui, ha anche trasformato le frontiere territoriali nelle mura di un carcere, per imprigionarvi i pensieri. Se guardiamo la storia un po' più da vicino, al di fuori dei manuali, rimaniamo sbalorditi scoprendo di quanto altre epoche, quasi prive di mezzi materiali di comunicazione, fossero superiori alla nostra per ricchezza, varietà, fecondità e intensità di vita nella circolazione intellettuale, attraverso territori vastissimi. Ad esempio nel medioevo, nell'antichità preromana, nel periodo immediatamente anteriore ai tempi storici. Ai giorni nostri, con la radio, l'aviazione, lo sviluppo di mezzi di trasporto d'ogni genere, la stampa, i giornali, il fenomeno delle moderne nazionalità chiude in piccoli compartimenti stagni persino la scienza che è così naturalmente universale. Le frontiere, beninteso, non sono invalicabili; ma come, per viaggiare, occorre superare una infinità di noiose e penose formalità, così qualsiasi contatto con un pensiero straniero, in qualsiasi settore, richiede uno sforzo mentale per poter valicare la frontiera. E' uno sforzo notevole e molta gente non accetta di compierlo. Persino per chi lo fa, la necessità di tale sforzo impedisce la formazione di legami organici al di sopra delle frontiere.

E' vero che esistono chiese e partiti internazionali. Ma per quanto riguarda le chiese, esse presentano lo scandalo intollerabile dei preti e dei fedeli che chiedono simultaneamente a Dio, con i medesimi riti, le medesime parole, e (bisogna pur supporlo) con pari grado di fede e di purezza di cuore, la vittoria militare per questo o quello dei due campi nemici. Questo scandalo ha un'origine remota; ma nel nostro secolo la vita religiosa è subordinata a quella della nazione più di quanto non sia mai stata. In quanto ai partiti, o sono internazionali soltanto apparentemente, o l'internazionalismo vi esiste come subordinazione totale a una data nazione.

E infine lo stato ha ugualmente soppresso tutti i legami che, al di fuori della vita pubblica, potevano orientare il sentimento di fedeltà. Nella misura in cui la rivoluzione francese, sopprimendo le corporazioni, ha favorito il progresso tecnico, essa ha fatto, moralmente, del male, o almeno ha consacrato, ha portato a compimento un male già in parte compiuto. Oggi, quando si fa uso di questa parola, in qualunque ambiente ciò avvenga, non possiamo mai ripetere a sufficienza che la cosa di cui si parla non ha niente a che fare con

le corporazioni.

Una volta scomparse le corporazioni, il lavoro è diventato, nella vita individuale degli uomini, un mezzo che ha per fine il danaro. Nei testi costitutivi della Società delle Nazioni c'è una frase dove si dice che il lavoro non dovrà più essere una merce. Era uno scherzo di pessimo gusto. Viviamo in un secolo nel quale una quantità di brava gente, persuasa di essere lontanissima da quel che Lévy-Bruhl chiamava la mentalità prelogica, ha creduto all'efficacia magica della parola molto più dei selvaggi perduti nel cuore dell'Australia. Quando si ritira dalla circolazione commerciale un prodotto indispensabile, si studia un modo diverso di distribuzione. Nulla di simile è stato studiato per il lavoro, che, beninteso, è rimasto una merce.

E quindi la coscienza professionale è semplicemente una modalità della probità commerciale. In una società fondata sullo scambio, il maggior peso della riprovazione sociale cade sul furto, sulla truffa e soprattutto sulla truffa del commerciante, che vende per buona merce avariata. Così, quando si vende il proprio lavoro, la probità esige che si consegna merce di qualità corrispondente al prezzo. Ma la probità non è la fedeltà. Un'enorme distanza separa queste due virtù.

C'è un forte elemento di fedeltà nel cameratismo operaio, che per molto tempo è stato il principale movente della vita sindacale. Ma non pochi ostacoli hanno impedito che questa fedeltà costituisse un solido sostegno della vita morale. Da un lato, il mercantilismo della vita sociale si è esteso anche al movimento operaio, mettendo in primo piano le questioni salariali; e, quanto più le preoccupazioni salariali sono prevalenti, tanto più lo spirito di fedeltà scompare. E, d'altro lato, nella misura in cui è rivoluzionario, il movimento operaio si sottrae a quell'inconveniente, ma contrae la debolezza propria di qualsiasi ribellione.

Richelieu, che ha certe osservazioni prodigiosamente lucide, dice di essersi avveduto per propria esperienza che, a parità di ogni altro elemento, i ribelli sono forti sempre la metà di quanto lo siano i difensori del potere ufficiale. Anche quando si pensa di sostenere una buona causa, si è indeboliti dalla coscienza d'essere ribelli. Senza un meccanismo psicologico di questo tipo, non si potrebbe avere nessuna stabile società umana. Questo meccanismo spiega anche il fascino del partito comunista. Gli operai rivoluzionari sono felicissimi di avere dietro di loro uno stato - uno stato che dà alle loro azioni quel carattere ufficiale, quella legittimità, quella realtà, che solo lo stato conferisce, e che al tempo stesso è situato troppo lontano (geograficamente parlando) per poterli disgustare. Non diversamente gli Enciclopedisti, che si sentivano profondamente a disagio nel conflitto con i propri sovrani, ambivano al favore dei sovrani di Prussia o di Russia. Con questa analogia possiamo anche capire che militanti operai più o meno rivoluzionari, i quali avevano resistito al prestigio della Russia, non abbiano potuto resistere a quello della Germania.

Eccettuati coloro che si sono dati completamente al partito comunista, gli operai non possono trovare nella fedeltà alla loro classe un oggetto tanto preciso, tanto nettamente delimitato che dia loro l'equilibrio interiore. La nozione di classe sociale è una delle meno definite che esistano. Marx, che fonda su di essa tutto il suo sistema, non ha mai tentato di definirla, e nemmeno di studiarla.

L'unica informazione che si possa trovare nelle opere sue circa le classi sociali è che esse sono qualcosa che lotta. Non è sufficiente. Non è nemmeno una di quelle nozioni che, indefinibili a parole, siano tuttavia chiare per l'intelletto. Concepirle o sentirla senza definizione è anche più difficile che definirla.

Del pari, la fedeltà ad una affiliazione religiosa conta assai poco,

per quanto ciò possa parer strano, nel mondo moderno. Nonostante le differenze evidenti e considerevoli, il sistema inglese della chiesa nazionale e quello francese della separazione fra chiesa e stato producono effetti, in un certo senso, analoghi. Con la differenza che il secondo sembra più distruttivo.

La religione è stata proclamata cosa privata. Secondo le attuali abitudini mentali ciò non vuol dire che risiede nel segreto dell'anima, in quel luogo profondamente nascosto dove non penetra nemmeno la coscienza di ognuno di noi. Vuol dire che è oggetto di scelta, di opinione, di gusto, quasi di fantasia, qualcosa come la scelta di un partito politico o persino come quella di una cravatta oppure che è questione di famiglia, di educazione, di ambiente. Essendo divenuta cosa privata, perde il carattere obbligatorio riservato alle cose pubbliche, e quindi non possiede più un titolo incontestabile alla fedeltà.

Molte locuzioni rivelatrici dimostrano che è così. Quante volte, per esempio, non sentiamo ripetere questo luogo comune: «Cattolici, protestanti, ebrei o liberi pensatori, siamo tutti francesi», esattamente come se si trattasse di piccole frazioni territoriali del paese, come se si dicesse: «Marsigliesi, lionesi, parigini, siamo tutti francesi». In testi pontifici ci avviene di leggere: «Non soltanto dal punto di vista cristiano, ma più generalmente dal punto di vista umano...»; come se il punto di vista cristiano, il quale o è privo di senso, oppure coinvolge tutto in questo e nell'altro mondo, avesse un grado di universalità minore del punto di vista umano. Non è possibile concepire una più terribile confessione di fallimento. Ecco come si pagano gli «anathema sit». In fin dei conti la religione, degradata al rango di questione privata, si riduce alla scelta del luogo dove andare a trascorrere la domenica mattina un'ora o due. Il comico sta nel fatto che la religione, cioè la relazione dell'uomo con Dio, non è oggi considerata cosa sufficientemente sacra per l'intervento di una qualsiasi autorità esterna, ma fa parte di quelle cose che lo stato affida agli umori individuali, come se fossero di poca importanza in confronto ai pubblici affari. Così almeno era in un passato recente. Questo è il significato attuale della parola «tolleranza».

Così, eccetto lo stato, non esiste nulla cui la fedeltà possa rivolgersi. Per questo fino al 1940 la fedeltà non gli è stata rifiutata. Perché l'uomo sente che una vita umana senza fedeltà è ignobile. Fra la degradazione generale di tutte le parole del lessico francese che sono in rapporto con nozioni morali, le parole «traditore» e «tradimento» non hanno perduto nulla della loro forza. L'uomo sente di essere nato anche per il sacrificio; e nell'immaginazione pubblica non rimaneva altra forma di sacrificio se non quello militare, offerto cioè allo stato.

Si trattava proprio e soltanto dello stato. L'illusione della Nazione, nel senso che gli uomini del 1789 e del 1792 davano a questa parola, che allora faceva piangere di gioia, era un passato totalmente abolito. Anche la parola «nazione» aveva mutato senso. Nel nostro secolo non definisce più il popolo sovrano, ma l'insieme delle popolazioni che riconoscono l'autorità di un medesimo stato; è l'architettura formata da uno stato e dal paese che esso domina. Quando oggi si parla di sovranità della nazione, ciò significa soltanto sovranità dello stato. Un dialogo fra uno dei nostri contemporanei e un uomo del 1792 darebbe luogo a umoristici malintesi. Ma non solo lo stato non è il popolo sovrano, ma è proprio quel medesimo stato inumano, brutale, burocratico, poliziesco, che Luigi Quattordicesimo ha ereditato da Richelieu, la Convenzione da Luigi Quattordicesimo, l'Impero dalla Convenzione, e la Terza Repubblica

dall'Impero. E, quel che è peggio, è istintivamente riconosciuto e odiato come tale.

Così abbiamo visto questa strana cosa, uno stato, oggetto di odio, di repulsione, di derisione, di disprezzo e di paura, che, sotto il nome di patria, ha preteso la fedeltà assoluta, il dono totale di sé, il sacrificio supremo, e li ha ottenuti, dal 1914 al 1918 in una misura impreveduta. Si poneva come un assoluto mondano, e cioè come un oggetto di idolatria; e come tale è stato accettato e servito, onorato da uno spaventoso numero di sacrifici umani. Un'idolatria senz'amore; che cosa ci può essere di più mostruoso e di più triste?

Quando una persona coltiva una devozione più di quanto il suo cuore esiga, si produrrà inevitabilmente una reazione violenta, quasi una revulsione dei sentimenti. Ciò accade spesso alle famiglie, quando un ammalato necessita di cure maggiori dell'affetto che si prova per lui. Egli diviene così l'oggetto di un rancore represso perché inconfessato, ma sempre presente come un segreto veleno.

La stessa cosa è accaduta tra i francesi e la Francia dopo il 1918. Le avevano dato troppo. Le avevano dato più di quanto non provassero per essa.

Tutto il moto di idee antipatriottiche, pacifiste, internazionaliste sorto dopo il 1918 si richiamava ai morti della guerra e agli ex combattenti; e, quanto a questi ultimi, quel moto proveniva largamente dai loro ambienti. C'erano anche, è vero, associazioni di ex combattenti di accesi sentimenti patriottici. Ma l'espressione del loro patriottismo aveva un suono falso e mancava completamente di forza persuasiva. Somigliava al linguaggio di gente che, per avere troppo sofferto, sente continuamente il bisogno di ricordarsi di non aver sofferto invano. Perché sofferenze troppo grandi, sproporzionate agli impulsi del sentimento, possono spingere tanto verso l'uno quanto verso l'altro di questi atteggiamenti; o si respinge violentemente ciò cui troppo si è dato o ci si lega ad esso quasi con disperazione.

Nulla ha più danneggiato il patriottismo dell'evocazione, ripetuta sino alla nausea, del compito svolto dalla polizia dietro i campi di battaglia. Non c'era nulla che potesse maggiormente ferire i francesi, perché li costringeva a constatare, dietro la patria, la presenza di quello stato poliziesco, che era oggetto tradizionale del loro odio. Nello stesso tempo i ritagli di stampa di prima del 1918, riletti più tardi a sangue freddo e con disgusto, confrontati con l'attività svolta dalla polizia, davano ai francesi l'impressione di essere stati ingannati. Per un francese, questa è una cosa imperdonabile.

Screditate persino le parole che esprimevano i sentimenti patriottici, questi ultimi passavano, per così dire, nella categoria dei sentimenti inconfessabili. C'è stata un'epoca, che non è nemmeno lontana, nella quale l'espressione di un sentimento patriottico in ambienti operai, o almeno in alcuni di essi, sarebbe parsa una sconvenienza.

Testimonianze concordi affermano che gli ex combattenti dell'altra guerra sono stati, nel 1940, i soldati più coraggiosi. La sola conseguenza che possiamo trarre da queste testimonianze è che le loro reazioni dopo il 1918 hanno avuto una influenza più profonda sull'anima dei loro figli che non sulla loro. Questo è un fenomeno frequentissimo e molto comprensibile. I francesi che nel 1914 avevano diciotto anni si erano formati negli anni precedenti.

Si dice che la scuola degli inizi del secolo aveva temprato una gioventù capace di vincere, e che invece quella posteriore al 1918 aveva prodotto una generazione di vinti. In una simile affermazione vi è certo gran parte di verità. Ma, dopo il 1918, gli insegnanti erano ex combattenti. Molti ragazzi che avevano dieci anni fra il 1920 e il 1930 hanno avuto come insegnanti uomini che avevano fatto la guerra. Se la Francia ha subito, più che altri paesi, l'effetto di quella



reazione, ciò è stato il risultato d'uno sradicamento molto più acuto, che corrisponde a una centralizzazione statale molto più antica e più profonda, all'effetto demoralizzante della vittoria, e alla licenza concessa a qualsiasi forma di propaganda.

C'è stata anche la rottura d'un equilibrio (e una compensazione si è prodotta, con una rottura nel senso inverso) circa la nozione di patria, nell'ambito del pensiero puro. Siccome lo stato, in mezzo ad un vuoto completo, era rimasto l'unica cosa qualificata per chiedere all'uomo fedeltà e sacrificio, la nozione di patria si poneva al pensiero come un assoluto. La patria era al di là del bene e del male, come esprime il proverbio inglese «right or wrong, my country». Ma spesso si va oltre. Non si ammette che la patria possa avere torto. Per quanto gli uomini di qualsiasi ambiente siano poco proclivi allo sforzo della critica, un'assurdità evidente, anche se non la riconoscono, li mette in una condizione di disagio che indebolisce le facoltà spirituali. In fondo la filosofia - ma una filosofia implicita - è straordinariamente mescolata alla vita quotidiana, e alla vita pubblica.

Porre la patria come un assoluto che il male non può ferire è una assurdità evidente. La patria è un altro nome della nazione; e la nazione è un insieme di territori e di popolazioni riuniti da eventi storici nei quali ha larga parte il caso, per quanto può giudicare l'intelligenza umana, e nei quali il bene e il male si trovano sempre confusi. La nazione è un fatto, e un fatto non è assoluto. E' un fatto tra altri fatti analoghi. Sulla superficie della terra ci sono numerose nazioni. La nostra è certo unica. Ma ognuna delle altre, considerata di per se stessa e con amore, è egualmente unica.

Prima del 1940 era di moda parlare della «Francia eterna». Quelle parole somigliano ad una bestemmia. Dobbiamo pronunciare il medesimo giudizio per certe pagine tanto commoventi scritte da grandi autori cattolici francesi sulla vocazione della Francia, sulla salvezza eterna della Francia, e altri argomenti simili. Richelieu vedeva molto più chiaro quando diceva che la salvezza degli stati si realizza soltanto in questo mondo. La Francia è cosa temporale, terrestre.

Salvo errore, non è mai stato detto che Cristo sia morto per salvare le nazioni. L'idea di una nazione eletta da Dio in quanto nazione appartiene soltanto alla vecchia legge.

L'antichità detta pagana non avrebbe mai confuso questi concetti in modo così grossolano. I romani si credevano eletti, ma soltanto ad un dominio terrestre. L'altro mondo non li interessava. Non risulta mai che una città, un popolo si siano creduti chiamati ad un destino soprannaturale. I Misteri, che erano in un certo senso il metodo ufficiale della salvezza, come lo sono oggi le chiese, erano istituzioni locali, ma riconosciute equivalenti tra di loro. Platone descrive come l'uomo soccorso dalla grazia esca dalla caverna di questo mondo; ma non dice che una città intera ne possa uscire. Anzi, rappresenta la collettività come qualcosa di animale, che ostacola la salvezza dell'anima.

Si accusa spesso l'antichità di aver saputo riconoscere solo valori collettivi. In realtà, quest'errore è stato commesso solo dai romani, che erano atei, e dagli ebrei; e da questi ultimi solo fino alla cattività babilonese. Ma se abbiamo torto ad attribuire questo errore all'antichità precristiana, abbiamo anche torto a non riconoscere che lo commettiamo continuamente, corrotti come siamo dalla doppia tradizione romana ed ebraica, che, troppo spesso, vince sulla pura ispirazione cristiana.

I cristiani odierni sono imbarazzati quando debbono riconoscere che, se alla parola patria si conferisce il più intenso dei significati, cioè un significato totale, un cristiano ha una sola patria, situata

al di là di questo mondo. Perché c'è un unico padre, che esiste oltre questo mondo. «Fatevi dei tesori in cielo... perché dov'è il tesoro di un uomo, là sarà anche il suo cuore». E dunque non è permesso avere il proprio cuore su questa terra.

I cristiani odierni non amano porre il problema dei diritti rispettivi, che Dio e la patria hanno sul cuore loro. I vescovi tedeschi hanno concluso una delle loro più coraggiose proteste affermando di rifiutarsi in qualunque circostanza di scegliere fra Dio e la Germania. E perché vi si rifiutano? Possono sempre sopravvenire circostanze che implicano una scelta fra Dio e una qualsiasi realtà terrestre; e la scelta non dovrebbe mai essere dubbia. Ma i vescovi francesi si sarebbero espressi nel medesimo modo. La popolarità di Giovanna d'Arco nel corso degli ultimi venticinque anni non era qualcosa di interamente sano; era una comoda risorsa per dimenticare la differenza che passa tra la Francia e Dio. Eppure quell'intima viltà di fronte al prestigio dell'idea di patria non ha reso più coraggioso il patriottismo. La statua di Giovanna d'Arco era stata collocata in tutte le chiese francesi in modo da attirare gli sguardi durante quei giorni atroci, quando i francesi hanno abbandonato la Francia.

«Se qualcuno viene a me e non odia suo padre e sua madre e sua moglie e i suoi figli e i suoi fratelli e le sue sorelle, e perfino la propria anima, costui non può essere mio discepolo». Se ci viene prescritto di odiare tutto questo, in una data accezione della parola odiare, ciò significa che è vietato amare il proprio paese, in una data accezione della parola amare. Perché l'oggetto dell'amore, è il bene, e «Dio solo è buono».

Sono, queste, cose evidenti; ma, per qualche sortilegio, affatto misconosciute nel nostro secolo. Altrimenti sarebbe stato impossibile che un uomo come il padre de Foucauld che, per amore cristiano, aveva scelto di essere testimone di Cristo in mezzo a popolazioni non cristiane, si credesse a un tempo autorizzato a informare su quelle popolazioni il Deuxième Bureau.

Sarebbe salutare una meditazione sulle terribili parole che il diavolo rivolge al Cristo, quando gli mostra tutti i regni di questo mondo e dice: «Ogni potenza su di essi mi è stata data». Nessuno di quelli fa eccezione.

Quel che non ha offeso i cristiani ha offeso gli operai. Una tradizione, ancora abbastanza recente per non essere interamente morta, fa che l'amore della giustizia sia l'ispirazione centrale del movimento operaio francese. Nella prima metà del diciannovesimo secolo era un amore ardente, che assumeva su di sé la sorte degli oppressi in tutto il mondo.

Fintanto che la patria era il popolo costituito in nazione sovrana, non si poneva nessun problema circa i suoi rapporti con la giustizia. Perché si ammetteva - in modo assolutamente arbitrario e grazie ad una interpretazione molto superficiale del "Contratto sociale" - che una nazione sovrana non può commettere ingiustizia né verso i suoi membri né verso i suoi vicini; si supposeva che le cause dell'ingiustizia fossero tutte contenute nella non-sovrانيتà nazionale.

Ma quando dietro la patria c'è il vecchio stato, la giustizia è lontana. Nelle espressioni del patriottismo moderno non si parla della giustizia, e soprattutto non si dice nulla che possa consentire di pensare ai rapporti fra patria e giustizia. Non si osa affermare che le due nozioni si equivalgano; in particolar modo non si osa affermarlo agli operai che, attraverso l'oppressione sociale, sentono il gelo metallico dello stato e si rendono conto confusamente che il medesimo gelo deve esistere nelle relazioni internazionali. Quando si parla molto della patria, si parla poco della giustizia; e il

sentimento della giustizia è così potente negli operai, anche se materialisti (tanto hanno il senso di esserne privi), che una forma di educazione morale dove la giustizia quasi non figuri non può esercitare su di loro nessuna influenza. Quando muoiono per la Francia, hanno sempre bisogno di sentire che muoiono al tempo stesso per qualcosa di molto più grande, che partecipano alla lotta universale contro l'ingiustizia. Per essi, secondo una frase divenuta celebre, la patria non basta.

La medesima cosa accade ovunque arda la fiamma, o una scintilla, magari impercettibile, di autentica vita spirituale. Per quel fuoco, la patria non basta. E dove quella fiamma è assente, il patriottismo nelle sue esigenze supreme è fin troppo elevato; e quindi può rappresentare uno stimolo abbastanza forte solo nella forma del più cieco sciovinismo.

E' vero che gli uomini sono capaci di dividere la loro anima in compartimenti stagni, in ognuno dei quali un'idea vive una sua vita priva di relazioni con le altre. Non amano né lo sforzo critico né lo sforzo della sintesi, e debbono farsi violenza per imporseli.

Ma nella paura, nell'angoscia, quando la carne si ritrae di fronte alla morte, di fronte ad una sofferenza troppo grande, di fronte all'enormità del pericolo, nell'anima di ogni uomo, fosse anche del più incolto, nasce una fabbrica di ragionamenti destinati ad elaborare le tesi per le quali è legittimo e opportuno sottrarsi a quella morte, a quella sofferenza, a quel pericolo. Tesi che, secondo i casi, possono essere giuste o errate. Comunque, sul momento, lo sconcerto della carne e del sangue imprime loro una intensità di forza persuasiva quale nessun oratore è mai riuscito ad ottenere.

Non è così per altra gente. Sia perché la loro indole li sottrae alla paura, la loro carne, il sangue e le viscere sono insensibili alla presenza della morte o del dolore; sia perché nella loro anima c'è un tal grado di unità da impedire il sorgere di quel tipo di ragionamenti. In altri ancora quei ragionamenti agiscono, fanno sentire la loro forza di persuasione, ma nondimeno vengono disprezzati. E anche ciò fa presupporre tanto un grado notevolmente elevato di unità interiore, quanto potenti stimoli esterni.

La geniale osservazione di Hitler sulla propaganda, e cioè che la forza bruta da sola non può vincere le idee ma che ci riesce facilmente accompagnandosi a qualche idea, volgare e bassa quanto si voglia, ci fornisce anche la chiave della vita interiore. I tumulti della carne, per quanto violenti, non possono avere il sopravvento nell'anima su un pensiero, se sono soli. Ma la loro vittoria è facile se comunicano la loro potenza persuasiva ad un altro pensiero, per quanto cattivo. Questo è il punto importante. Per questo compito di alleato della carne nessun pensiero sarà mai di qualità troppo scadente. Ma la carne ha bisogno, come alleato, del pensiero.

Per questo mentre in tempi normali la gente, e persino la gente colta, vive, senza disagio, portando in sé enormi contraddizioni intime, nei momenti di crisi suprema, la minima falla nel sistema interiore acquista una massima importanza come se, in un qualche angolo, si celasse un lucidissimo filosofo pronto ad approfittarne maliziosamente. Così accade in ogni uomo, per quanto ignorante. Nei momenti supremi, che non sono necessariamente quelli di estremo pericolo, ma quelli che pongono l'uomo di fronte al tumulto delle viscere, del sangue e della carne, solo e senza stimoli esterni, resistono soltanto coloro la cui vita interiore procede tutta secondo una medesima idea. Questo è il motivo per cui i sistemi totalitari formano uomini di estrema tenacia e resistenza.

Soltanto nel regime di tipo hitleriano la patria potrà essere quell'idea unica. Un'affermazione simile potrebbe essere provata

facilmente, fino nei particolari, ma è inutile farlo, tanto grande è la sua evidenza. Se la patria non è quell'idea, e se, nondimeno, essa occupa un qualche posto, allora o si ha una incoerenza interiore, e una segreta debolezza dell'animo, o ci vuole qualche altra idea che domini tutte le altre, e in relazione alla quale la patria occupi un luogo chiaramente riconoscibile, un luogo limitato e subordinato. Non era così nella nostra Terza Repubblica. Non era così in nessun ambiente. Dovunque, non c'era che incoerenza morale. La produzione segreta di sofismi fu attiva anche nelle anime del periodo tra il 1914 e il 1918. La maggior parte resistette con un supremo irrigidimento, grazie a quella reazione che spesso, per paura di disonorarsi, spinge ciecamente gli uomini dalla parte opposta a quella nella quale sta insorgendo la paura. Ma l'anima, quando si espone al dolore e al pericolo per effetto di quell'unico impulso, si consuma rapidamente. Quei ragionamenti angosciosi che non hanno potuto influire sull'azione eroderanno tanto più a fondo l'anima, e la loro influenza si eserciterà più tardi. Proprio questo è avvenuto dopo il 1918. E quelli che nulla avevano dato, e che ne provavano vergogna, erano pronti, per altri motivi, a contagiarsi. Questa era l'atmosfera nella quale crescevano i figli, cui, un po' più tardi, si sarebbe chiesto di andare a morire.

Ci si può rendere conto del punto raggiunto dalla disgregazione intima dei francesi se si pensa che, a tutt'oggi, l'idea della collaborazione col nemico non ha perduto ogni prestigio. D'altra parte, se si cerca un conforto nello spettacolo della resistenza, se ci si dice che i membri della resistenza non hanno nessuna difficoltà ad ispirarsi sia al patriottismo, sia ad una folla di altri moventi, occorre insieme dirsi e ripetersi che la Francia, in quanto nazione, si trova, in questo momento, dalla parte della giustizia, della felicità generale e di altrettali cose, cioè nella categoria delle belle cose che non esistono. La vittoria alleata la farà uscire da questa categoria, la ricollocherà nel terreno dei fatti, molte difficoltà che sembravano eliminate riappariranno. In un certo senso, le disgrazie semplificano tutto. Il fatto che la Francia sia entrata nella resistenza più lentamente e più tardi della maggior parte dei paesi occupati dimostra che avremmo torto a non nutrire preoccupazioni per l'avvenire.

Si può vedere chiaramente fin dove giungesse l'incoerenza morale del nostro regime se si pensa alla scuola. La morale fa parte del programma, persino gli insegnanti che non gradivano farla oggetto di un insegnamento dogmatico la insegnavano inevitabilmente in modo diffuso. La nozione centrale di quella morale era la giustizia e gli obblighi verso il prossimo che essa ci impone.

Ma quando si tratta di storia, la morale non interviene più. Non si parla mai di obblighi della Francia verso gli altri. Talvolta la si chiama giusta e generosa, come se questo fosse un soprappiù, una piuma sul cappello, un coronamento alla gloria. Le conquiste fatte e perdute possono a rigore dare adito a qualche leggero dubbio, ad esempio quelle di Napoleone; non mai però quelle che si sono conservate. Il passato è soltanto la storia della crescita della Francia, ed è ammesso come ovvio che quella crescita sia sempre un bene, sotto qualsiasi aspetto. Mai ci si chiede se, accrescendosi, essa non abbia distrutto. Parrebbe la più atroce bestemmia voler esaminare se non le sia accaduto di distruggere qualcosa che valeva quanto lei. Bernanos dice che quelli dell'Action Française considerano la Francia come un marmocchio cui si domandi solo di crescere, di metter su carne. Ma non ci sono soltanto loro. Si tratta di una concezione generale che, senza mai essere espressa, è sempre implicita nel modo di guardare il passato della nazione. E il confronto con un marmocchio è ancora troppo onorevole. Gli esseri cui si chiede soltanto di metter su carne

sono i conigli, i maiali, i polli. Platone, paragonando la collettività ad un animale, ha impiegato la parola più esatta. E quelli che sono accecati dal suo prestigio, cioè tutti, meno i predestinati, «chiamano giuste e belle le cose necessarie, essendo incapaci di discernere e di insegnare quale distanza vi sia fra l'essenza del necessario e quella del bene».

Facciamo di tutto perché i bambini sentano, e d'altronde lo sentono naturalmente, che le cose relative alla patria, alla nazione, all'accrescimento della nazione, hanno un grado di importanza che le colloca in un settore particolare. E proprio per queste cose la giustizia, i riguardi dovuti agli altri, gli obblighi che pongono rigorosi limiti alle ambizioni e agli appetiti, tutta la morale alla quale si cerca di sottoporre la vita dei ragazzi, non vengono evocati mai.

Che cosa possiamo concluderne se non che quella morale è cosa di minima importanza, e che, come la religione, il mestiere, la scelta di un medico o di un fornitore, fa parte del settore meno importante, quello della vita privata?

Ma se la morale propriamente detta è abbassata a tal punto, nessun sistema diverso le viene sostituito. Perché il supremo prestigio della nazione è connesso all'evocazione della guerra. Esso non fornisce alcun movente per il tempo di pace, se non in un regime che sia una permanente preparazione alla guerra, come quello nazista. Fuori di un regime simile sarebbe troppo pericoloso ricordare che la patria, mentre chiede la vita dei suoi figli, ha, come altra faccia, quella dello stato con le sue tasse, le sue dogane, la sua polizia. Si evita accuratamente di parlarne; e così a nessuno verrà in mente che odiare la polizia o frodare le dogane e le tasse possa significare mancanza di patriottismo. Un paese come l'Inghilterra fa, in certo senso, eccezione grazie ad una millenaria tradizione di libertà garantita dai pubblici poteri. Così la dualità della morale in tempo di pace indebolisce il potere della morale eterna senza nulla sostituirle.

Questa dualità esiste in modo permanente, sempre, ovunque, e non soltanto a scuola. Perché, in tempo normale, succede quasi quotidianamente ad ogni francese, leggendo il giornale o discutendo in famiglia o all'osteria, di pensare per la Francia, in nome della Francia. Da quel momento e finché non ritorni ad incarnarsi nel proprio personaggio privato, egli perderà persino il ricordo di quegli obblighi dei quali, in modo più o meno confuso ed astratto, ammette la validità verso se stesso. Quando si tratta di se stesso, o persino della sua famiglia, è più o meno pacifico che non bisogna vantarsi troppo, che bisogna diffidare dei propri giudizi quando si sia a un tempo giudice e parte, che bisogna domandarsi se almeno parzialmente gli altri non abbiano ragione contro di noi, che non bisogna esibirsi troppo, che non bisogna pensare soltanto a se stessi; insomma che è necessario porre dei limiti all'egoismo e all'orgoglio. Ma quando si tratta di egoismo nazionale, di orgoglio nazionale, non soltanto c'è una illimitata licenza, ma sembra quasi che un obbligo imponga di raggiungere il grado più alto possibile. Il rispetto verso il prossimo, il riconoscimento dei propri torti, la modestia, la limitazione volontaria dei propri desideri, diventano allora delitti, sacrilegi. Fra i non pochi detti sublimi che il "Libro dei Morti" egiziano pone sulle labbra del giusto dopo la morte, il più commovente è forse questo: «Non sono mai stato sordo a parole giuste e vere». Ma, sul piano internazionale, ognuno considera come suo sacro dovere essere sordo ad ogni espressione giusta e vera se è contraria all'interesse della Francia. Oppure si vuol dire che espressioni avverse alla Francia non possono mai essere giuste e vere? Sarebbe la stessa cosa.

Esistono errori di gusto che la buona educazione, quando la morale manchi, impedisce di commettere nella vita privata e che invece sembrano affatto naturali quando si tratta della nazione. Persino le più insopportabili fra le dame patronesse esiterebbero a radunare i loro protetti per un discorso dove celebrassero la grandezza delle buone opere compiute e ricordassero la debita riconoscenza. Ma un governatore dell'Indocina non esita, in nome della Francia, a tenere questo linguaggio, anche subito dopo i più atroci episodi di repressione o dopo le più scandalose carestie; e aspetta, anzi impone, che gli facciano eco le risposte dei suoi sudditi.

Questo è un costume ereditato dai romani. Non un atto di crudeltà, non la concessione di un privilegio era mai compiuto da costoro senza che si accompagnasse al vanto della loro generosità e della loro clemenza. Non si ammetteva che venisse presentata la più piccola richiesta, foss'anche solo quella di alleviare un'oppressione orribile, se non facendola precedere dall'espressione di quei medesimi elogi. Essi così hanno disonorato il senso della supplica, che prima di loro era cosa onorevole, imponendole la menzogna e l'adulazione. Nell'"Iliade" non si legge mai che un troiano, quando si inginocchia davanti ad un greco ed implora salva la vita, introduca nel suo linguaggio la minima traccia di adulazione.

Il nostro patriottismo deriva direttamente dai romani. Per questo i ragazzi francesi vengono incoraggiati ad ispirarsi a Corneille. E' una virtù pagana, se le due parole sono compatibili. Il termine «pagano», quando viene usato per Roma, ha veramente e legittimamente il significato pieno di orrore che gli conferivano i primi polemisti cristiani. Era davvero un popolo ateo e idolatra; non idolatra di statue di pietra o di bronzo, ma idolatra di se stesso. E quell'idolatria di se stessi è proprio quella che ci è stata trasmessa col nome di patriottismo.

E quindi il dualismo morale è uno scandalo assai più grave se, invece che alla morale laica, pensiamo alla virtù cristiana della quale la morale laica è appena un'edizione divulgativa, una soluzione diluita. La virtù cristiana ha come centro, come essenza, come suo sapore specifico, l'umiltà, il moto verso il basso liberamente consentito. In questo i santi somigliano a Cristo. «Era Dio e non ha considerato come suo peculio l'uguaglianza con Dio... Se ne è svuotato... Benché fosse il Figlio, le sue sofferenze gli hanno insegnato l'ubbidienza».

Ma quando un francese pensa alla Francia, l'orgoglio è per lui un dovere, secondo la concezione attuale; e l'umiltà sarebbe tradimento. E questo tradimento è forse quanto più amaramente si rimprovera al governo di Vichy. E giustamente, perché la sua umiltà è di cattiva lega ed è quella dello schiavo che adula e mentisce per evitare la sferza. Ma, in questo campo, una umiltà di buona lega, fra noi, è cosa sconosciuta. Non ne concepiamo nemmeno la possibilità. Ci sarebbe già necessario uno sforzo inventivo, solo per giungere a concepirne la possibilità.

In un'anima cristiana, la presenza della virtù pagana del patriottismo è un solvente. Essa ci è stata trasmessa da Roma senza il battesimo. Strana cosa, i barbari, o coloro che così venivano chiamati, sono stati battezzati quasi senza difficoltà al tempo delle invasioni, ma l'eredità della Roma antica non è mai stata battezzata, certo perché non poteva esserlo, nonostante che l'impero romano avesse fatto, del cristianesimo, una religione di stato.

E poi sarebbe difficile immaginare offesa più atroce. Per quanto riguarda i barbari, non c'è da stupirsi che i goti abbiano aderito facilmente al cristianesimo, se, come ritenevano i contemporanei, erano della stirpe di quei geti, i più giusti fra i traci, che Erodoto chiamava «immortalizzatori» per l'intensità con la quale credevano

nella vita eterna. L'eredità dei barbari si è mescolata allo spirito cristiano per formare quel prodotto unico, inimitabile, perfettamente omogeneo, che ha avuto il nome di cavalleria. Ma fra lo spirito di Roma e quello di Cristo non c'è mai stata fusione. Se la fusione fosse stata possibile, l'"Apocalisse" avrebbe mentito rappresentando Roma come la donna seduta sulla bestia, la donna coperta da nomi di bestemmia.

Il rinascimento è stato, dapprima, una resurrezione dello spirito greco, poi dello spirito romano. E soltanto in questa seconda tappa ha agito come solvente del cristianesimo. Proprio nel corso di quella seconda tappa è nata la forma moderna dell'idea di nazionalità, la forma moderna del patriottismo. Corneille ha avuto certo ragione di dedicare il suo "Horace" a Richelieu e di farlo in termini d'una bassezza che è l'esatto equivalente dell'orgoglio quasi delirante che ispira la tragedia. Questa bassezza e questo orgoglio sono indivisibili; lo vediamo bene, oggi, in Germania. Corneille stesso è un perfetto esempio di quella asfissia che soffoca la virtù cristiana quando venga in contatto con lo spirito romano. Il suo "Polyeucte" ci sembrerebbe comico se non fossimo accecati dall'abitudine. Polyeucte, sotto la sua penna, è un uomo che improvvisamente ha compreso come ci sia da conquistare un territorio molto più glorioso di qualsiasi regno terrestre, e come esista una tecnica particolare per giungere alla conquista; e dunque si sente costretto a partire verso questa conquista senza il minimo riguardo verso qualsiasi altra cosa e col medesimo stato d'animo col quale per l'innanzi faceva la guerra al servizio dell'imperatore. Alessandro piangeva, ci dicono, perché aveva da conquistare solo il globo terrestre. Si direbbe che Corneille credesse che Cristo fosse disceso in terra per colmare quella lacuna. Se il patriottismo, in tempo di pace, agisce invisibilmente come un solvente nei confronti della virtù, sia essa o no cristiana, il contrario avviene in tempo di guerra; e ciò è naturalissimo. Quando c'è una dualità morale, il danno è sempre subito dalla virtù che le circostanze richiederebbero. La tendenza alla facilità la dà vinta naturalmente a quel tipo di virtù che in realtà non dovrebbe essere esercitata; alla moralità di guerra in tempo di pace, a quella di pace in tempo di guerra.

In tempo di pace la giustizia e la verità, per via della paratia stagna che le separa dal patriottismo, vengono degradate al rango di virtù puramente private, come, ad esempio, la cortesia; ma quando la patria chiede il sacrificio supremo, quella medesima separazione priva il patriottismo della totale legittimità che sola può provocare lo sforzo totale.

Quando si sia presa l'abitudine di considerare come un bene assoluto e luminoso quella crescita durante la quale la Francia ha divorato e digerito tanti territori, come è possibile che una propaganda, ispirata esattamente alla medesima ideologia, limitandosi a sostituire il nome di Europa a quello di Francia, non riesca ad insinuarsi in un qualche angolo dell'anima? Il patriottismo attuale consiste in un'equazione fra il bene assoluto e una collettività corrispondente a uno spazio territoriale, cioè alla Francia; chiunque sostituisca mentalmente il termine territoriale dell'equazione con un termine più piccolo, come la Bretagna, o più grande, come l'Europa, è considerato un traditore. Perché? E' una accusa arbitraria. L'abitudine ci impedisce di capire fino a qual punto sia arbitraria. Ma nel momento supremo, questo arbitrio fa il giuoco dell'intima produzione di sofismi.

Gli attuali collaborazionisti hanno, nei confronti della nuova Europa che sorgerebbe da una vittoria tedesca, il medesimo atteggiamento che si pretende debba essere stato quello degli abitanti della Provenza,

della Bretagna, dell'Alsazia, della Franca-Contea, nei confronti della conquista del loro paese ad opera del re di Francia. Perché la differenza delle epoche dovrebbe mutare il bene e il male? Fra il 1918 e il 1919 si sentiva dire abitualmente, fra la brava gente che sperava nella pace: «Una volta c'era la guerra fra diverse province, che poi si sono unite formando delle nazioni. Così ora le nazioni si vanno unendo in ogni continente, e poi nel mondo intero, e questa sarà la fine d'ogni guerra». Era questo un luogo comune molto diffuso; procedeva da quel tipo di ragionamento per estrapolazione, che è stato tanto potente nel diciannovesimo secolo e anche nel ventesimo. La brava gente che così si esprimeva conosceva approssimativamente la storia di Francia, ma non rifletteva, mentre parlava, al fatto che l'unità nazionale si era compiuta quasi esclusivamente mediante brutali conquiste. Ma se nel 1939 se ne sono ricordati, si sono anche ricordati che, a loro, quelle conquiste erano sempre parse un bene. Perché stupirsi quindi se una parte almeno della loro anima si è messa a pensare: «Per il progresso, per l'adempimento della Storia, bisogna forse passare per queste prove?». Potevano dirsi: «La Francia ha vinto nel 1918; non ha potuto compiere l'unità dell'Europa; ora la Germania tenta di compierla; non la intralciamo». Le crudeltà del sistema tedesco, è vero, avrebbero dovuto trattenerli. Ma potevano o non averne sentito parlare, o supporle inventate da una propaganda menzognera, o giudicarle di poca importanza, perché inflitte a popolazioni inferiori. E' forse più difficile ignorare le crudeltà dei tedeschi verso gli ebrei o verso i cecoslovacchi che quelle dei francesi verso gli annamiti?

Péguy diceva beati i caduti in una giusta guerra. Ne dovrebbe conseguire che chi li uccide ingiustamente è un infelice. Se i soldati francesi del 1914 sono morti in una giusta guerra, allora è così, almeno nella stessa misura, per Vercingetorige. Se pensiamo così, quali possono essere i nostri sentimenti verso l'uomo che l'ha tenuto incatenato nelle tenebre di una prigione per sei anni, poi l'ha offerto in spettacolo ai romani, e finalmente l'ha strangolato? Ma Péguy era un fervido ammiratore dell'impero romano. Perché prendersela con la Germania che tenta di ricostruirlo, su un territorio più vasto, con metodi quasi identici? Questa contraddizione non ha impedito a Péguy di morire nel 1914. Ma è la stessa contraddizione che, benché non formulata e non riconosciuta, ha impedito a molti giovani di affrontare nel 1940 il fuoco nemico col medesimo stato d'animo di Péguy.

O la conquista è sempre un male; o è sempre un bene; oppure ora è un male, ora un bene. In quest'ultimo caso è necessario un criterio discriminante. Impiegare come criterio il principio che la conquista è un bene quando accresce la nazione della quale si è membri per nascita, e un male quando la diminuisce, è cosa talmente contraria alla ragione che può essere accettabile soltanto da chi per partito preso e una volta per sempre ha respinto la ragione, come accade in Germania. Ma la Germania può farlo perché vive di una tradizione romantica. La Francia no, perché la fedeltà alla ragione fa parte del suo patrimonio nazionale. Una parte dei francesi può dirsi ostile al cristianesimo, ma, sia prima sia dopo il 1789, tutti i movimenti di pensiero che si sono sviluppati in Francia si sono richiamati alla ragione. La Francia non può metter da parte la ragione in nome della patria.

Per questo la Francia si sente, nel suo patriottismo, a disagio; nonostante che sia stata la Francia ad inventare, nel diciottesimo secolo, il patriottismo moderno. Non bisogna credere che la cosiddetta vocazione universale della Francia renda ai francesi più facile che ad altri conciliare il patriottismo ed i valori universali. E' vero



proprio il contrario. La difficoltà è tanto maggiore per i francesi perché essi non riescono né a sopprimere completamente il secondo termine della contraddizione, né a separare i due termini con una paratia stagna. Essi trovano la contraddizione all'interno del loro stesso patriottismo. Ma, per questo, si trovano in certo modo costretti ad inventare un patriottismo nuovo. Se lo fanno adempiranno a quella che, fino a un certo punto, è stata nel passato la funzione della Francia, quella cioè di elaborare i pensieri di cui il mondo ha bisogno. In questo momento il mondo ha bisogno di un nuovo patriottismo. E questo sforzo d'invenzione dev'essere compiuto ora, dato che il patriottismo è cosa che fa scorrere il sangue. Non bisogna aspettare che sia ridiventato qualcosa di cui si parla nei salotti, nelle accademie e al caffè.

E' facile dire come Lamartine: «La mia patria è ovunque giunga lo splendore della Francia... La verità è il mio paese». Purtroppo ciò avrebbe un senso solo se Francia e verità fossero parole equivalenti. E' accaduto, accade, accadrà che la Francia mentisca e sia ingiusta; perché la Francia non è Dio; ci vuol altro. Soltanto Cristo ha potuto dire: «Io sono la verità». E nessun altro nel mondo può dirlo, né singoli uomini, né collettività; tanto meno, anzi, le collettività. Perché se è possibile che un uomo giunga a un grado di santità tale da non esser più se stesso ma Cristo che in lui vive, una nazione santa è invece impossibile.

Ci fu, un tempo, una nazione che si credette santa, e le andò molto male; e a questo proposito è ben strano pensare che in quella nazione i farisei rappresentassero la resistenza e i pubblicani i collaborazionisti, e ricordarsi quali fossero i rapporti di Cristo con gli uni e con gli altri.

Questo pare costringerci a pensare che la nostra resistenza sarebbe una posizione spiritualmente pericolosa, persino spiritualmente errata, se fra i suoi motivi animatori non sapessimo contenere nei giusti limiti quello patriottico. E' il medesimo pericolo che, nel volgarissimo linguaggio del nostro tempo, esprimono coloro i quali, sinceramente o no, dicono di temere la degenerazione della resistenza in fascismo; perché il fascismo è sempre connesso con una certa varietà del sentimento patriottico.

La vocazione universale della Francia non può, se non al prezzo di una menzogna, essere evocata con integra fierezza. Se si mentisce, la si tradisce con le medesime parole che la evocano; se ci si ricorda della verità, la vergogna deve sempre unirsi alla fierezza, perché in tutti gli esempi storici che, di quella vocazione, ci è possibile citare, c'è sempre stato qualcosa di assai imbarazzante. Nel tredicesimo secolo la Francia è stata patria di tutta la cristianità. Ma proprio all'inizio di quel medesimo secolo la Francia, a sud della Loira, aveva distrutto per sempre una civiltà nascente e già splendida; e proprio durante quell'operazione militare, proprio in connessione con essa, è stata istituita, per la prima volta, l'Inquisizione. E' una macchia grave, questa. Il tredicesimo secolo è quello che vede la sostituzione del gotico al romanico, della musica polifonica al canto gregoriano e, in teologia, delle costruzioni tratte da Aristotele all'ispirazione platonica; si può quindi dubitare che l'influenza francese, in quel secolo, abbia corrisposto a un reale progresso. Nel diciassettesimo secolo la Francia ha nuovamente illuminato l'Europa. Ma il prestigio militare connesso a quello splendore è stato ottenuto con metodi inconfessabili, almeno se si ama la giustizia; e poi il classicismo francese, se ha prodotto tante opere meravigliose in lingua francese, ha avuto d'altro canto, all'estero, una influenza deleteria. Nel 1789 la Francia è diventata la speranza dei popoli. Ma tre anni più tardi è partita in guerra e sin dalle prime vittorie ha

sostituito alle spedizioni liberatrici quelle di conquista. Senza l'Inghilterra, la Russia e la Spagna, essa avrebbe forse imposto all'Europa un'unità appena un po' meno soffocante di quella che oggi ci viene promessa dalla Germania. Nella seconda parte del secolo scorso, quando ci si è accorti che l'Europa non è il mondo, e che su questo pianeta ci sono vari continenti, la Francia si è nuovamente proposta finalità universalistiche. Ma ha finito per fabbricarsi appena un impero coloniale sul modello di quello inglese e ora, nell'animo di un certo numero di uomini di colore, il suo nome si associa a sentimenti tali, che si ha paura a pensarli. Così la contraddizione intrinseca al patriottismo francese si ritrova lungo tutto il percorso della storia francese. Non bisogna inferirne che la Francia, essendo vissuta tanto a lungo in questa contraddizione possa continuare così. Intanto, quando si sia riconosciuta una contraddizione, è vergognoso sopportarla. E poi, poco è mancato che la Francia non sia morta realmente per una crisi del patriottismo francese. Tutto ci porta a credere che sarebbe morta se, fortunatamente, il patriottismo inglese non fosse di più solida qualità. Ma non lo possiamo trasportare in Francia. Quello che dobbiamo rifare è il patriottismo nostro. Ed è ancora da rifare. Dà nuovi segni di vita perché i soldati tedeschi sono incomparabili agenti di propaganda del patriottismo francese; ma non ci saranno sempre.

In tutto ciò vi è una terribile responsabilità. Perché si tratta di rifare un'anima alla nazione; e la tentazione di rifarla a colpi di menzogne o di verità parziali è tanto forte che ci vuol qualcosa di più forte dell'eroismo per non separarsi dalla verità.

La crisi del patriottismo è stata duplice. Impiegando il lessico politico, si può dire che c'è stata una crisi a sinistra e una crisi a destra.

A destra, nella gioventù borghese, la scissione fra patriottismo e morale, collegata ad altre cause, aveva completamente screditato qualsiasi moralità, ma il prestigio del patriottismo le era di poco superiore. Il senso del motto: «Politica, anzitutto» si era esteso anche più largamente dell'influenza di Maurras. Ora, quel motto è un'assurdità, perché la politica è appena una tecnica, un insieme di procedure. E come se si dicesse: «Meccanica, anzitutto». La domanda che si pone immediatamente dopo è: «Politica per che cosa?». Richelieu avrebbe risposto: «Per la grandezza dello stato». E perché per questo fine e non per un altro? A questa domanda non c'è risposta.

E' la domanda che non bisogna porre. La politica cosiddetta realista, trasmessa da Richelieu a Maurras, non senza essersi guastata in viaggio, ha un senso solo se questa domanda non viene posta. La condizione perché non venga formulata è molto semplice. Quando quel mendicante diceva a Talleyrand: «Monsignore, debbo pur vivere», Talleyrand rispondeva: «Non ne vedo la necessità». Ma lui, il mendicante, ne vedeva benissimo la necessità. Egualmente Luigi Quattordicesimo vedeva benissimo la necessità che lo stato fosse servito con totale devozione, perché, lo stato, era lui stesso.

Richelieu pensava di esserne appena il primo servitore; nondimeno, in un certo senso, lo possedeva, e per questo si identificava con esso. La concezione politica di Richelieu ha senso solo per coloro i quali, sia a titolo individuale, sia a titolo collettivo, si sentono padroni del loro paese o capaci di diventare tali.

La gioventù della borghesia francese, dal 1924 in poi, non poteva più credere che la Francia fosse sua proprietà. Gli operai facevano anche troppo rumore. D'altra parte, quella gioventù soffriva dell'esaurimento misterioso che si è abbattuto sulla Francia dopo il 1918, e le cui cause sono certo in gran parte fisiche. Si dia la colpa

all'alcolismo, alle condizioni nervose dei genitori quando hanno messo al mondo ed educato questa gioventù, o ad altro, fatto sì è che da molto tempo la gioventù francese dà segni di stanchezza. La gioventù tedesca, persino nel 1932, quando il potere pubblico non si occupava di lei, era di una vitalità incomparabilmente maggiore, nonostante le durissime e prolungate privazioni che aveva sofferto.

Quella stanchezza impediva alla gioventù borghese della Francia di sentirsi capace di impadronirsi del proprio paese. Da allora, alla domanda: «Politica per che cosa?», si imponeva questa risposta: «Perché altri ci insedino al potere nel nostro paese». Altri, cioè lo straniero. Nel sistema morale di quei giovani non c'era nulla che potesse impedire quel desiderio. Il colpo subito nel 1936 lo fece discendere nel loro animo ad una irreparabile profondità. Non avevano sofferto alcun male; ma avevano avuto paura; erano stati umiliati e, delitto imperdonabile, erano stati umiliati da gente che consideravano inferiore. Nel 1937 la stampa italiana citava un articolo, apparso in una rivista di studenti francesi, nel quale una giovane francese si augurava che Mussolini, in mezzo alle sue numerose occupazioni, potesse trovare il tempo di venire a ristabilire l'ordine in Francia. Per quanto siano poco simpatici questi ambienti, per quanto criminale sia stato in seguito il loro atteggiamento, si tratta di esseri umani, e di esseri umani infelici. Nei loro riguardi il problema si pone così: come riconciliarli con la Francia senza consegnarla nelle loro mani?

A sinistra, cioè soprattutto fra gli operai e fra gli intellettuali che stanno dalla loro parte, vi sono due correnti del tutto distinte, benché talvolta, ma non sempre, esse coesistano nella medesima persona. Una è la corrente che proviene dalla tradizione operaia francese, che risale visibilmente al Settecento, quando tanti operai leggevano Jean-Jacques, ma che forse risale per vie sotterranee fino ai primi moti di liberazione dei comuni. Coloro i quali si trovano solo su questa corrente si sono votati esclusivamente all'idea della giustizia. Purtroppo, oggi questo accade raramente fra gli operai e rarissimamente fra gli intellettuali.

Questo tipo umano esiste in tutti gli ambienti cosiddetti di sinistra, cristiani, sindacalisti, anarchici, socialisti; e particolarmente fra gli operai comunisti, perché la propaganda comunista parla molto della giustizia. In questo essa segue gli insegnamenti di Lenin e di Marx, per quanto ciò possa sembrare strano a chi non abbia penetrato l'intimo della dottrina.

In tempo di pace tutti questi uomini sono profondamente internazionalisti perché sanno che la giustizia non ha nazionalità. Lo sono spesso durante una guerra, finché non vi sia una disfatta. Ma l'annientamento della patria fa subito spuntare dal profondo dei loro cuori un patriottismo solido e purissimo. Costoro saranno riconciliati in modo permanente con la patria se si propone loro l'ideale di un patriottismo subordinato alla giustizia.

L'altra corrente è una replica all'atteggiamento borghese. Il marxismo, offrendo agli operai la pretesa certezza scientifica di diventare ben presto i padroni del globo terrestre, ha suscitato un imperialismo operaio molto simile agli imperialismi nazionali. La Russia ha contribuito con una parvenza di verifica sperimentale e per di più si conta su di essa perché si assuma la parte più difficile dell'azione destinata a concludersi col rovesciamento del potere. Per persone moralmente esiliate e immigrate, che sono soprattutto in contatto con la parte repressiva dello stato, e che, per una tradizione secolare, si trovano ai confini delle categorie sociali considerate terreno di caccia elettivo della polizia e così trattate ogni volta che lo stato tende alla reazione, c'è in quell'idea una

tentazione irresistibile. Uno stato sovrano, grande, potente, che comanda un territorio ben più vasto del loro paese, dice loro: «Io vi appartengo, sono terra vostra, proprietà vostra. Esisto solo per darvi aiuto e non è lontano il giorno in cui farò di voi i padroni assoluti del vostro paese».

Respingere quest'amicizia sarebbe, da parte loro, pressappoco altrettanto facile come respingere l'acqua quando non si sia bevuto da due giorni. Taluni, che per riuscirci hanno compiuto un grande sforzo su se stessi, si sono esauriti sì da soccombere senza combattere alle prime pressioni tedesche. Molti altri resistono solo apparentemente e in realtà non fanno che tenersi da parte per paura dei rischi che accompagnano l'azione cui si è impegnati quando si abbia aderito.

Questi ultimi, numerosi o no, non sono mai una forza.

L'URSS, fuor della Russia, è veramente la patria degli operai. Per sentirlo, bastava guardare gli occhi degli operai francesi quando, intorno alle edicole dei giornali, fissavano i titoli delle prime grandi sconfitte russe. Non già perché temessero le ripercussioni di quelle sconfitte sulle relazioni franco-tedesche c'era tanta disperazione nei loro occhi; le sconfitte inglesi, infatti, non li hanno mai commossi a tal segno. Si sentivano a rischio di perdere qualcosa di più della Francia. Erano un po' nello stato d'animo di cristiani dei tempi apostolici cui si fossero portate prove materiali della falsità della resurrezione di Cristo. Parlando in generale, c'è senza dubbio una somiglianza abbastanza grande fra lo stato d'animo dei primi cristiani e quello di molti operai comunisti. Anche costoro aspettano una prossima catastrofe terrestre, che quaggiù stabilisca d'un colpo e per sempre il bene assoluto e nel contempo il loro stesso trionfo. Il martirio era più facile per i primi cristiani che non per i cristiani dei secoli seguenti e molto più facile che non per i discepoli diretti del Cristo ai quali, nel momento supremo, esso era stato impossibile. Ed egualmente, oggi, il sacrificio è più facile ad un comunista che ad un cristiano.

Essendo l'URSS uno stato, il patriottismo verso l'Unione Sovietica contiene le contraddizioni di tutti gli altri patriottismi. Ma non ne risulta un pari indebolimento. Anzi. La presenza di una contraddizione, quando è avvertita, magari in modo indistinto, corrode il sentimento; quando non è avvertita affatto, il sentimento è perciò tanto più intenso perché beneficia contemporaneamente di movimenti incompatibili. Così l'URSS ha tutto il prestigio di uno stato, e della fredda brutalità che permea la politica di uno stato, soprattutto totalitario, e nello stesso tempo ha tutto il prestigio della giustizia. Se la contraddizione non è avvertita, ciò accade sia per la lontananza, sia perché essa promette a chi l'ama una potenza assoluta. Una simile speranza non diminuisce il bisogno di giustizia, ma lo rende cieco. Come ciascuno si crede abbastanza capace di giustizia, così ognuno crede anche che un sistema di governo nel quale egli fosse potente sarebbe anche sufficientemente giusto. Questa è la tentazione che il demonio ha proposto al Cristo. Gli uomini le soccombono continuamente.

Benché quegli operai, accesi dall'imperialismo operaio, siano molto diversi dai giovani borghesi fascisti e costituiscano una varietà umana più bella, tuttavia nei loro riguardi si pone un problema analogo. Come far sì che essi amino il loro paese senza porlo nelle loro mani? Infatti non si può porlo nelle loro mani, e nemmeno assegnare loro una posizione privilegiata nello stato. Sarebbe una scandalosa ingiustizia nei confronti del resto della popolazione e in particolare dei contadini.

L'atteggiamento attuale di questi operai verso la Germania non deve velarci la gravità del problema. Il caso vuole che la Germania sia

nemica dell'URSS. Prima di esserlo c'era già fra loro una notevole agitazione. Ma quella di mantenere sempre l'agitazione, per il partito comunista, è una necessità vitale. E quell'agitazione era «contro il fascismo tedesco e l'imperialismo inglese». Della Francia non si parlava. D'altra parte, durante un anno che fu decisivo, dall'estate 1939 fino all'estate 1940, l'influenza comunista in Francia si è esercitata esclusivamente in senso contrario alla nazione. Non sarà facile ottenere che quegli operai volgano il cuore al loro paese.

Nel resto della popolazione la crisi del patriottismo non è stata altrettanto acuta, non è arrivata fino al rinnegamento in favore di altro; si è trattato piuttosto di una estinzione. Fra i contadini lo si dovette al fatto che essi sentivano di non contare nella nazione, se non come carne da cannone al servizio di interessi estranei. Fra i piccoli borghesi la causa principale fu la noia.

A tutte le particolari cause di disamore se n'è aggiunta una, molto generale, che è quasi l'inverso dell'idolatria. Lo stato, sotto il nome di nazione o di patria, aveva cessato di essere un bene infinito, nel senso di un bene che debba essere servito con devozione. Era divenuto invece, e per tutti, un bene di illimitato consumo.

L'assolutezza della idolatria, una volta scomparsa l'idolatria, ha tuttavia continuato ad aderire allo stato ed ha assunto questa nuova forma. Lo stato pareva essere divenuto una inesauribile fonte di abbondanza che distribuisse i suoi tesori a seconda delle pressioni subite. E quindi gli si rimproverava sempre di non voler concedere di più. Sembrava che rifiutasse tutto quel che non dava. Quando toccava paradossale. Quando imponeva qualcosa, quella sua esigenza sembrava intollerabile. L'atteggiamento della gente verso lo stato era quello dei bambini, non già verso i propri genitori, ma verso adulti che non amano né temono; pretendono continuamente e non vogliono ubbidire.

Come passare di colpo da questo atteggiamento psicologico alla devozione illimitata che la guerra esige? Ma persino durante la guerra i francesi hanno creduto che lo stato avesse la vittoria nascosta in qualche cassaforte accanto ad altri tesori che non voleva scomodarsi a tirar fuori. Si è fatto di tutto per incoraggiare questa opinione, come dimostra lo slogan: «Vinceremo perché siamo i più forti».

La vittoria libererà un paese dove tutti, per motivi bassi o per motivi nobili, sono stati quasi esclusivamente occupati a disubbidire. Abbiamo ascoltato radio Londra, abbiamo letto e distribuito documenti proibiti, abbiamo viaggiato clandestinamente, abbiamo imboscato grano, abbiamo lavorato nel peggior modo possibile, abbiamo fatto del mercato nero; e di tutto questo, fra amici o in famiglia, ci si è vantati. Come sarà possibile far capire alla gente che è finita, che d'ora in poi bisognerà ubbidire?

Abbiamo trascorso questi anni sognando d'essere sazi. Sogni da mendicanti, nel senso che si pensa solo a ricevere buone cose, senza dar nulla in cambio. In pratica le istituzioni pubbliche assicureranno la distribuzione; come evitare allora che quest'atteggiamento da mendicante insolente, che già prima della guerra era l'atteggiamento dei cittadini verso lo stato, non divenga infinitamente più spinto? E se dovesse avere per oggetto un paese straniero, per esempio l'America, il pericolo sarebbe anche più grave.

Un secondo sogno molto diffuso è quello di uccidere. Uccidere in nome dei più nobili motivi, ma bassamente e senza rischio. Sia che lo stato soccomba al contagio di questo terrorismo diffuso, com'è da temere, sia che tenti di limitarlo, verrà comunque in primo piano l'aspetto repressivo e poliziesco dello stato, che per tradizione è in Francia tanto odiato e disprezzato.

Il governo che sorgerà in Francia dopo la liberazione del territorio

si troverà davanti al triplice pericolo rappresentato da questo desiderio di sangue, da questo complesso di mendicizia, da questa incapacità di ubbidire.

Non c'è che un rimedio. Dare ai francesi un oggetto da amare. E, in primo luogo, far sì che possano amare la Francia. Concepire la realtà che corrisponde al nome di Francia in modo da poterla amare con tutta l'anima così com'è nella sua verità.

Il punto centrale della contraddizione intrinseca all'ideale patriottico consiste nel fatto che la patria è una cosa limitata con illimitate esigenze. Nel supremo pericolo essa chiede tutto. Perché dobbiamo accordare tutto a qualcosa di limitato? D'altra parte, non essere pronti a darle tutto in caso di necessità, significa abbandonarla interamente, perché la sua conservazione non può essere assicurata se non a quel prezzo. In questo modo si ha sempre l'impressione di essere al di qua o al di là di quel che dobbiamo alla patria e, se andiamo al di là, più tardi, per reazione, ritorneremo tanto più al di qua.

La contraddizione è solo apparente. O, più esattamente, essa è reale, ma, vista nella sua verità, può essere ricondotta ad una di quelle contraddizioni fondamentali della situazione umana, che bisogna riconoscere, accettare e utilizzare come gradino per salire al di sopra di quel che è umano. Mai in questo mondo ci può essere eguaglianza di dimensioni fra un obbligo e il suo oggetto. L'obbligo è un infinito, l'oggetto non lo è. Questa contraddizione pesa sulla vita quotidiana di ogni uomo, senza eccezione, compresi coloro i quali sarebbero affatto incapaci di formularla anche in modo approssimativo. Tutti i procedimenti che gli uomini hanno creduto di scoprire per sfuggirla sono menzogne.

Uno consiste nel riconoscere obblighi soltanto verso quel che non è di questo mondo. Una varietà di questo procedimento è la falsa mistica, la falsa contemplazione. Un'altra è la pratica delle buone opere compiute con una certa intenzione, «per amore di Dio», come si usa dire, onde gli sventurati assistiti sono soltanto la materia dell'azione, un'occasione anonima per provare a Dio la propria benevolenza. In ambedue i casi si ha menzogna perché «colui che non ama il proprio fratello, che vede, come potrà amare Dio, che non vede?». Soltanto attraverso le cose e gli esseri di quaggiù l'amore umano può penetrare fino a ciò che sta dietro.

Un altro procedimento consiste nell'ammettere che quaggiù vi siano uno o parecchi oggetti che contengono l'assoluto, l'infinito, la perfezione essenzialmente connessi all'obbligo come tale. Questa è la menzogna dell'idolatria.

Il terzo procedimento consiste nel negare qualsiasi obbligo. Non è possibile provare con dimostrazioni del tipo geometrico che questo sia un errore, perché l'obbligo appartiene ad un ordine di certezze ben superiore all'ordine delle prove. In pratica, quella negazione è impossibile. Essa diviene un suicidio spirituale. E l'uomo è fatto in modo che la morte spirituale si accompagna con malattie psicologiche anch'esse mortali. In realtà, l'istinto di conservazione impedisce che l'anima vada oltre l'approccio d'una simile condizione; eppure, anche così essa viene invasa da una noia che la muta in un deserto. Quasi sempre, o piuttosto quasi certamente sempre, chi nega ogni forma di obbligo mentisce agli altri o a se stesso; in pratica, ne conviene. Non c'è nessuno che non si lasci andare talvolta a giudicare sul bene e sul male, fosse anche solo per biasimare il prossimo.

E' necessario accettare la situazione qual è, una situazione che ci sottopone ad obblighi assoluti nei confronti di cose relative, limitate ed imperfette. Per discriminare quali siano queste cose e come sia possibile comporre le loro esigenze nei nostri riguardi,

basta vedere chiaramente in che cosa consista la loro relazione col bene.

Per la patria, sono sufficienti le nozioni di radicamento, di ambiente vitale. Non hanno bisogno di essere nuovamente provate perché da qualche anno sono state verificate sperimentalmente. Come esistono ambienti di coltura per certi animali microscopici, o terreni indispensabili per certe piante, così ci sono in ognuno una certa parte dell'anima e certi modi di pensare e di agire che circolano dagli uni agli altri, e possono esistere solo nell'ambiente nazionale e spariscono quando un paese viene distrutto.

Oggi, tutti i francesi sanno che cosa è loro mancato, dal momento del crollo della Francia. Lo sanno come sanno che cosa manca quando non si mangia. Sanno che una parte della loro anima è talmente legata alla Francia che se la Francia le viene tolta quella parte vi rimane aderente, come la pelle ad un oggetto bruciato, fino a lacerarsi. C'è quindi qualcosa cui è unita una parte dell'anima di ogni francese, la medesima per tutti, unica, reale benché impalpabile, e reale come le cose che si toccano. Quindi, quel che minaccia di distruzione la Francia - e in alcune circostanze un'invasione è una minaccia di distruzione - equivale alla minaccia di mutilare fisicamente tutti i francesi, i loro figli e nipoti e i loro discendenti più remoti. Esistono infatti popoli che non sono mai guariti da una conquista subita in un tempo remoto.

E tanto basta perché l'obbligo verso la patria s'imponga come un'evidenza. Esso coesiste con altri obblighi; non costringe a dare sempre tutto; ma a dare tutto qualche volta. Così un minatore deve qualche volta dare tutto, quando accade un incidente nella miniera e vi siano dei compagni in pericolo di morte. Questo è ammesso, riconosciuto. L'obbligo verso la patria è altrettanto evidente, fin dal momento in cui la patria è sentita concretamente come una realtà. Oggi lo è. La realtà della Francia è divenuta sensibile ad ogni francese grazie alla sua assenza.

Non si è osato mai negare l'obbligo verso la patria se non negando la realtà della patria. Il pacifismo assoluto, secondo la dottrina di Gandhi, non è una negazione di questo obbligo, ma un metodo particolare per adempierlo. Questo metodo, per quanto si sappia, non è mai stato applicato; in particolare non è stato applicato da Gandhi, che è fin troppo realista. Se fosse stato applicato in Francia, i francesi non avrebbero opposto nessun'arma all'invasore; ma non avrebbero mai consentito a compiere il minimo gesto, in qualsiasi campo, che potesse aiutare l'esercito occupante; avrebbero fatto di tutto per creargli delle difficoltà ed avrebbero persistito in quest'atteggiamento, ad oltranza ed inflessibilmente. E' chiaro che un numero ben più grande di francesi sarebbe stato ucciso e in modo molto più doloroso. Sarebbe stata una imitazione della passione di Cristo su scala nazionale.

Se una nazione, nel suo insieme, fosse tanto prossima alla perfezione da poterle proporre di imitare la passione di Cristo, varrebbe certo la pena di farlo. Quella nazione scomparirebbe, ma la sua sparizione avrebbe un valore infinitamente più alto della più gloriosa sopravvivenza. Ma non è così. Molto probabilmente, quasi sicuramente, non può essere così. Solo all'anima, nel segreto più intimo della sua solitudine, è dato di orientarsi verso una simile perfezione.

Comunque, se ci sono uomini che abbiano come vocazione di testimoniare per questa perfezione impossibile, i poteri pubblici sono obbligati ad autorizzarli, anzi, a dar loro i mezzi. L'Inghilterra riconosce l'obiezione di coscienza.

Ma non basta. Per costoro bisognerebbe cercare di inventare qualcosa che, senza essere una partecipazione diretta o indiretta alle

operazioni strategiche, fosse un modo di essere presenti nella guerra propriamente detta, e anzi un modo molto più penoso e più pericoloso di quello dei soldati.

Questo sarebbe l'unico rimedio ai danni della propaganda pacifista. Perché consentirebbe, senza ingiustizia, di disonorare coloro che, professando il pacifismo integrale o quasi integrale, si rifiutassero ad una prova di questo genere. Il pacifismo può essere dannoso solo perché fa confusione fra due sentimenti di ripugnanza. La ripugnanza ad uccidere e quella a morire. La prima è onorevole, ma debolissima; la seconda, quasi inconfessabile, è molto forte; la loro mescolanza crea un movente di grande energia, che non è inibito dalla vergogna, e in cui agisce soltanto la seconda ripugnanza. I pacifisti francesi degli ultimi anni provavano ripugnanza a morire, non già ad uccidere, altrimenti, nel luglio del 1940, non si sarebbero precipitati a collaborare con la Germania. Il piccolo gruppo che si trovava in quell'ambiente per reale ripugnanza all'assassinio è stato miserevolmente ingannato.

Separando questi due sentimenti di ripugnanza, si sopprime ogni pericolo. L'influenza della ripugnanza ad uccidere non è pericolosa; in primo luogo è buona, perché procede dal bene; poi è debole, e purtroppo non c'è nessuna speranza che cessi di esserlo. Quanto a coloro che sono deboli davanti alla paura della morte, conviene che siano oggetto di compassione, perché ogni essere umano, se non è vittima del fanatismo, è almeno di tanto in tanto vittima di questa debolezza; ma se fanno della loro debolezza un'opinione da propagandare, diventano dei criminali, ed allora è necessario e facile disonorarli.

Definendo la patria come un dato ambiente vitale, si evitano le contraddizioni e le menzogne che corrodono il patriottismo. C'è un dato ambiente vitale; ma ve ne sono altri. Esso è il prodotto di un intreccio di cause nelle quali si sono mescolati il bene e il male, il giusto e l'ingiusto, e per questo non è il migliore possibile. Forse si è costituito a danno di un'altra combinazione più ricca di effluvi vitali e quando così fosse, ogni rimpianto sarebbe legittimo; ma gli avvenimenti passati sono compiuti; quest'ambiente esiste, e così com'è dev'essere difeso come un tesoro, per il bene che ha in sé.

Le popolazioni conquistate dai soldati del re di Francia hanno patito, in molti casi, un oltraggio. Ma nel corso dei secoli sono nati tanti legami organici che un rimedio chirurgico non farebbe che aggiungere nuovo male a quel male. Il passato è riparabile solo in parte e solo grazie ad una vita locale e regionale autorizzata e incoraggiata senza riserve dai poteri pubblici nell'ambito della nazione francese.

D'altra parte, la scomparsa della nazione francese, non che riparare, per poco che sia, il male della passata conquista, lo rinnoverebbe in modo ben più grave; se qualche secolo fa certe popolazioni hanno subito una perdita di vitalità per colpa delle armi francesi, esse verrebbero uccise moralmente da una nuova ferita che fosse loro inflitta dalle armi tedesche. Soltanto in questo senso è vero il luogo comune secondo il quale non esiste incompatibilità fra l'amore della piccola patria e quello della grande. Perché in questo modo un cittadino di Tolosa può profondamente rimpiangere che la sua città, in tempi remoti, sia divenuta francese; che tante di quelle meravigliose chiese romaniche siano state distrutte per far posto a un mediocre gotico d'importazione; che l'Inquisizione abbia bloccato lo sviluppo spirituale; e più profondamente ancora può giurarsi di non accettare mai che quella medesima città divenga tedesca.

Il medesimo ragionamento vale per quanto è esterno alla patria. Se è considerata come un ambiente vitale, la patria dev'essere sottratta alle influenze esterne soltanto nella misura necessaria a rimanere



tale e non già in senso assoluto. Lo stato cessa di essere il padrone assoluto per diritto divino dei territori che governa; un'autorità ragionevole e limitata su quei territori, che promanasse da organismi internazionali e avesse per proprio oggetto problemi essenziali i cui termini fossero internazionali, non dovrebbe più sembrare un delitto di lesa maestà. Si potrebbero così formare determinati ambienti, particolarmente favorevoli alla circolazione delle idee, più vasti della Francia, che vi sarebbe contenuta, o destinati a collegare taluni territori francesi ad altri non francesi. Non sarebbe forse naturale per esempio che, sotto taluni aspetti, la Bretagna, il Galles, la Cornovaglia e l'Irlanda si sentissero parte di un medesimo organismo?

Ma ecco che, quanto più si è affezionati a quegli ambienti non nazionali, tanto più si vuol conservare la libertà nazionale, perché rapporti simili, che superano i confini, non possono esistere tra popolazioni asservite. Per questo gli scambi culturali fra i paesi mediterranei sono stati incomparabilmente più intensi e più vivi prima piuttosto che dopo la conquista romana, quando tutti quei paesi, ridotti al misero stato di province, decadde in una cupa uniformità. Si ha scambio soltanto se ognuno conserva il suo carattere peculiare, e ciò è impossibile senza libertà.

In genere, riconosciuta l'esistenza di un gran numero di ambienti vitali, ed essendo la patria appena uno di essi, nondimeno, quando questa corra pericolo di sparire, tutti gli obblighi derivanti dalla fedeltà a tutti quegli ambienti si saldano nell'obbligo unico di portare aiuto alla patria. Perché i membri di un popolo sottomesso ad uno stato straniero si trovano di colpo privati di tutti quegli ambienti e non solo di quello nazionale. Quindi, quando una nazione si trova esposta a tale pericolo, l'obbligo militare diviene l'unica espressione di tutte le fedeltà terrestri. Ciò è vero persino per gli obiettori di coscienza, se ci si sforza di trovare per loro qualcosa che sia un equivalente dell'atto di guerra.

Una volta che ciò sia riconosciuto, se ne dovrebbero inferire talune modifiche nel modo di considerare la guerra, quando vi sia pericolo per la nazione. In primo luogo la distinzione fra militari e borghesi, già quasi scomparsa in pratica, dev'essere abolita completamente. Era stata quella distinzione, in gran parte, la causa delle reazioni successive al 1918. Ogni membro della popolazione deve alla patria tutte le sue forze, tutte le sue risorse e persino la sua vita, finché il pericolo non sia allontanato. E' auspicabile che le sofferenze e i pericoli siano divisi fra tutte le categorie della popolazione, fra giovani e vecchi, uomini e donne, sani e malati per quanto sia tecnicamente possibile; e persino un po' di più. E insomma, l'onore è così connesso con l'adempimento di quell'obbligo e la costrizione esterna è così contraria all'onore che bisognerebbe autorizzare chi lo desidera a sottrarsi a quell'obbligo; gli si infliggerebbe la perdita della nazionalità e inoltre o l'espulsione accompagnata dal bando perpetuo, o permanenti umiliazioni che pubblicamente li qualificano come gente senza onore.

E' inammissibile che le inadempienze verso l'onore vengano punite come il furto o l'assassinio. Chi non vuol difendere la propria patria non deve perdere né la vita né la libertà, ma puramente e semplicemente la patria.

Se il paese si trova in una tale condizione che ad un gran numero di cittadini quella possa parere una punizione insignificante, allora vuol dire che anche il codice militare è inefficace. Noi non possiamo ignorarlo.

Se l'obbligo militare racchiude in determinati momenti tutte le fedeltà terrestri, lo stato ha parallelamente il dovere, e sempre, di

preservare qualsiasi ambiente interno o esterno del territorio nazionale, dal quale una piccola o grande parte della popolazione attinga la vita dell'anima.

Il più evidente dovere dello stato è quello di vegliare efficacemente e continuamente sulla sicurezza del territorio nazionale. La sicurezza non significa assenza di pericolo, perché in questo mondo il pericolo è sempre presente, bensì una ragionevole possibilità di cavarsela qualora sopravvenga una crisi. Ma questo è appena il più elementare fra i doveri dello stato. Se adempie solo questo, è come se non facesse nulla, perché cercando di adempiere solo quel dovere non può nemmeno riuscirvi.

Esso ha il dovere di fare della patria, nel modo più elevato, una realtà. Per molti francesi, nel 1939, essa non è stata una realtà. Lo è ridivenuta quando ne sono stati privati. Occorre che tale essa rimanga anche quando tornerà ad essere posseduta ed occorre quindi che essa sia realmente, effettivamente, fornitrice di vita; che essa sia realmente un terreno di radicamento. Bisogna anche che essa sia un terreno favorevole alla partecipazione e alla fedele adesione ad ogni sorta di ambienti diversi da essa.

Oggi i francesi, mentre hanno ritrovato la coscienza della realtà della Francia, sono anche divenuti molto più consapevoli di un tempo delle diversità locali. La spartizione della Francia, la censura della corrispondenza che limita a piccoli territori lo scambio di idee, c'entrano in qualche modo, e, paradossalmente, vi ha molto contribuito anche il forzato rimescolio della popolazione. Si ha oggi in modo molto più continuato e più acuto di prima la coscienza che si è bretoni, lorenese, provenzali, parigini. Vi è in questa consapevolezza una sfumatura di ostilità che bisogna cercare di eliminare; come è altresì urgente eliminare la xenofobia. Ma questa consapevolezza non dev'essere, in quanto tale, scoraggiata; anzi. Sarebbe un disastro se la si dichiarasse contraria al patriottismo. Nell'angoscia, nella sventura, nella solitudine, nello sradicamento in cui si trovano i francesi, qualsiasi fedeltà, qualsiasi legame debbono essere conservati come tesori troppo rari e infinitamente preziosi, inaffiati come piante malate.

Poco importa che il governo di Vichy abbia lanciato una dottrina regionalista. Il suo unico torto in materia è di non averla applicata. Invece di rovesciare, su qualunque argomento, le sue parole d'ordine, dobbiamo conservare buona parte dei pensieri diffusi dalla «Rivoluzione Nazionale», a condizione di inverarli.

Così i francesi, proprio nel loro isolamento, hanno acquisito coscienza che la Francia è piccola; che, quando si rimanga chiusi all'interno di essa, si soffoca, e che ci vuole qualcosa di più. L'idea di Europa, di unità europea ha molto contribuito al successo della propaganda collaborazionista nei primi tempi. Anche questo sentimento non sarebbe mai incoraggiato e alimentato abbastanza.

Sarebbe un disastro se lo si volesse opporre alla patria.

Insomma non sarà mai incoraggiata abbastanza l'esistenza di ambienti d'idee che non siano ingranaggi della vita pubblica; perché a questa sola condizione non sono dei cadaveri. E' il caso dei sindacati, se non hanno responsabilità quotidiane nell'organizzazione economica. E' il caso dei gruppi cristiani, protestanti o cattolici, e più particolarmente di organizzazioni come la J.O.C.; ma uno stato che per qualsiasi ragione dovesse soccombere a velleità clericali li ucciderebbe certamente. E' il caso di collettività nate dopo la disfatta, talune ufficialmente ("Chantiers de Jeunesse", "Compagnons"), altre clandestinamente, cioè i gruppi della resistenza. Le une hanno qualche vitalità nonostante il loro carattere ufficiale, per un concorso eccezionale di circostanze; ma se quel carattere

dovesse venir loro conservato, morirebbero. Le altre sono nate dalla lotta contro lo stato, e se si cedesse alla tentazione di conferire loro un'esistenza ufficiale nella vita pubblica, ciò significherebbe sottoporle ad una terribile rovina morale.

D'altra parte, ambienti di questo genere cessano di esistere se sono avulsi dalla vita pubblica. Occorre dunque che non ne facciano parte e che, a un tempo, non ne siano avulsi. Una via per giungere ad un risultato simile potrebbe essere, per esempio, che lo stato incaricasse frequentemente di missioni speciali, a titolo temporaneo, persone scelte in quegli ambienti. Ma sarebbe necessario, da un lato, che fosse lo stato a sceglierle, dall'altro che tutti i loro compagni ne fossero fieri. Un metodo simile potrebbe diventare istituzionale. Anche in questo campo, pur sempre cercando di impedire gli odi, bisognerebbe incoraggiare le diversità. A un paese come il nostro la varietà e il ribollimento delle idee non possono mai far del male. L'inerzia mentale, invece, lo fa morire.

Il dovere che lo stato ha di assicurare al popolo qualcosa che sia realmente una patria non potrebbe condizionare l'obbligo militare che, in caso di pericolo nazionale, incombe alla popolazione. Perché se lo stato manca al suo dovere, se la patria deperisce, nondimeno, finché c'è l'indipendenza, c'è speranza di resurrezione; se si guardano le cose da vicino si constatano depressioni e riprese molto sorprendenti nel passato di ogni paese, non di rado in periodi di tempo molto limitati. Ma se il paese è sotto il giogo di eserciti stranieri, non c'è più nulla da sperare, se non l'ipotesi di una rapida liberazione. Val la pena di morire per preservare almeno la nuda speranza, se altro non vi fosse.

Benché la patria sia un fatto e come tale sottoposto a condizioni esterne e alle vicende del caso, l'obbligo di soccorrerla nell'ipotesi di pericolo mortale non è perciò meno incondizionato. Ma è evidente che la popolazione sarà tanto più sollecita quanto più le verrà resa sensibile la realtà della patria.

La nozione di patria, così definita, è incompatibile con la concezione attuale della storia patria, con la concezione attuale della grandezza nazionale e soprattutto con il modo nel quale oggi si parla dell'impero.

La Francia ha un impero; e quindi indipendentemente dalla posizione di principio che si sia adottata conseguono a questo fatto problemi estremamente complessi e molto diversi da una località all'altra. Ma non bisogna confondere le cose. In primo luogo, si pone una questione di principio; anzi, qualcosa di ancor meno preciso: una questione di sentimento. Nell'insieme un francese ha ragione d'esser felice perché la Francia ha un impero, e di pensarvi, di parlarne con gioia, con fierezza, e col tono di un legittimo proprietario?

Sì, se questo francese è patriota al modo di Richelieu, di Luigi Quattordicesimo o di Maurras. No, se l'ispirazione cristiana, se il pensiero del 1789 sono indissolubilmente uniti alla sostanza stessa del suo patriottismo. A rigore, ogni altra nazione aveva il diritto di farsi un impero, ma non la Francia; per la medesima ragione per la quale la sovranità temporale del papa era uno scandalo agli occhi della cristianità. Quando ci si assume la funzione di pensare per tutto il mondo, di definire per tutto il mondo che cosa sia la giustizia, come ha fatto la Francia nel 1789, non si diventa padroni di carne umana. Anche se, al posto nostro, altri si sarebbero impadroniti di quei disgraziati e li avrebbero trattati anche peggio, questo non sarebbe un motivo legittimo. Tutto sommato, il male sarebbe stato minore. Gli argomenti di questo genere sono quasi sempre viziosi. Un prete non si fa proprietario d'una casa chiusa giustificandosi col dire che un lenone tratterebbe quelle donne assai

peggio. La Francia non doveva rinunciare al rispetto di se stessa per compassione. E poi, non l'ha fatto. Nessuno avrebbe il coraggio di sostenere seriamente che la Francia si sia data a conquistare quei popoli per impedire che venissero trattati male da altre nazioni. Tanto più che, in larga misura, proprio la Francia nel diciannovesimo secolo prese l'iniziativa di far tornare di moda le avventure coloniali.

Fra coloro che la Francia ha assoggettato, taluni sentono profondamente lo scandalo che sia stata proprio essa a compiere quelle conquiste; il loro risentimento verso di noi è aggravato da qualcosa che somiglia ad una amarezza terribilmente dolorosa e ad un certo stupore.

Può darsi che oggi la Francia debba scegliere fra il suo impero e il bisogno di avere di nuovo un'anima. In termini più generali, deve scegliere fra un'anima e la concezione romana, corneliana della grandezza.

Se sceglie male, se la spingiamo a scegliere male, cosa fin troppo probabile, essa non avrà né l'una cosa né l'altra, ma soltanto la sventura più atroce, che essa subirà sbalordita senza che alcuno possa discernere quale ne sia il motivo. E tutti coloro i quali sono capaci di parlare, di reggere una penna, porteranno per sempre la responsabilità di un delitto.

Bernanos ha capito e ha detto che l'hitlerismo è il ritorno di Roma pagana. Ma ha dimenticato, o abbiamo noi dimenticato, quanto quella Roma abbia influito sulla nostra storia, sulla nostra cultura e oggi ancora sui nostri pensieri? Se, per orrore verso una certa forma del male, abbiamo preso la decisione terribile di far la guerra, con tutte le atrocità ch'essa implica, potremmo essere scusati se sarà meno spietata la guerra che condurremo contro la medesima forma del male nella nostra propria anima? Se la grandezza di tipo corneliano ci seduce col prestigio dell'eroismo, allora anche la Germania può sedurci perché i soldati tedeschi sono certo degli «eroi».

Nell'attuale confusione dei pensieri e dei sentimenti intorno all'idea di patria abbiamo forse qualche garanzia che il sacrificio di un soldato francese in Africa sia di ispirazione più pura di quello di un soldato tedesco in Russia? Oggi non ne abbiamo. Se non sentiamo quale terribile responsabilità ne derivi, non possiamo allora essere innocenti in mezzo a questo scatenarsi dei delitti nel mondo.

Se c'è un punto per il quale occorre tutto sprezzare e tutto sfidare per amore della verità, è proprio questo. Tutti noi siamo riuniti nel nome della patria. Che cosa saremmo, di quanto disprezzo non ci renderemmo meritevoli se al pensiero della patria si unisse la benché minima traccia di menzogna?

Ma se i sentimenti di tipo corneliano non animano il nostro patriottismo, ci si può chiedere quale movente li possa sostituire. Ne esiste uno, non meno energico, assolutamente puro e che risponde completamente alle circostanze attuali. E' la compassione per la patria. Ne esiste un esempio glorioso. Giovanna d'Arco diceva di aver pietà del regno di Francia.

Ma si può citare un'autorità infinitamente più alta. Nel Vangelo non possiamo trovare traccia che Cristo abbia provato amore verso Gerusalemme e la Giudea, se non l'amore contenuto nella compassione. Non ha mai dimostrato di provare affetto di altra sorta verso il suo paese. Ma più di una volta ha espresso quella sua compassione. Ha pianto sulla città, prevedendo, com'era facile farlo a quell'epoca, la distruzione che prossimamente si sarebbe abbattuta su di essa. Le ha parlato come ad una persona. «Gerusalemme, Gerusalemme, quante volte ho voluto...». Persino sotto la croce le ha dimostrato ancora la sua pietà.

Ma non si creda che la compassione per la patria non contenga energia guerresca. Quella compassione ha animato i cartaginesi a una delle imprese più straordinarie della storia. Vinti e annichiliti da Scipione l'Africano, essi vennero sottoposti, per cinquant'anni, ad un processo di demoralizzazione in confronto al quale la capitolazione della Francia a Monaco è cosa da nulla. Indifesi di fronte alle soperchierie dei numidi, e avendo rinunciato con un trattato a fare la guerra, invano imploravano da Roma il permesso di potersi difendere. Quando finalmente si difesero senza autorizzazione, il loro esercito venne sterminato. Allora dovettero implorare il perdono dei romani. Acconsentirono a consegnare trecento giovani della nobiltà e tutte le loro armi. Poi i loro delegati ebbero l'ordine di evacuare completamente e definitivamente la città sì che potesse esser rasa al suolo. Esplosero in grida d'indignazione e poi in pianto. «Chiamavano la patria per nome, e, parlandole come a persona viva, le rivolgevano parole strazianti». Poi supplicarono i romani, se proprio volevano punirli, di risparmiare quella città, quelle pietre, quei monumenti, quei templi cui non si poteva rimproverare nulla e di sterminare piuttosto tutto il popolo cartaginese; dissero che ciò sarebbe stato meno vergognoso per i romani e di gran lunga preferibile per i cartaginesi. I romani rimasero inflessibili; e allora la città, benché priva di tutto, insorse; e ci vollero tre anni interi perché Scipione alla testa di un esercito numeroso potesse impadronirsene e distruggerla.

Questo sentimento di pungente tenerezza verso una cosa bella, preziosa, fragile e peritura è ben più ardente di quello che si prova verso la grandezza nazionale. L'energia di quel sentimento è purissima e molto forte. Un uomo non è forse capace di eroismo per proteggere i figli, o i vecchi genitori, ai quali tuttavia non si unisce nessun prestigio di grandezza? Un amore per la patria che sia veramente puro ha una qualche affinità con i sentimenti che un uomo prova per i giovani figli, per i vecchi genitori, per la donna amata. Il pensiero della debolezza può accendere l'amore come quello della forza, ma la purezza della fiamma è ben diversa. La compassione per la fragilità è sempre legata all'amore per la vera bellezza, perché sentiamo intensamente che alle cose veramente belle dovrebbe essere assicurata un'esistenza eterna e che così non è.

Si può amare la Francia per la gloria che pare assicurarle una esistenza che si prolunga nel tempo e nello spazio. O si può amarla come cosa che, terrestre qual è, può venir distrutta e che vale quindi tanto di più.

Sono, questi, due amori diversi; forse, probabilmente, incompatibili, benché il linguaggio li confonda tra loro. Chi ha un cuore capace di provare il secondo genere d'amore può, grazie alla forza dell'abitudine, impiegare un linguaggio che è adatto solo al primo. Soltanto il secondo è, per un cristiano, legittimo, perché solo esso si colora di cristiana umiltà. Solo esso appartiene a quell'amore che può esser detto carità. Ma non si creda perciò che quell'amore possa avere per oggetto solo un paese infelice.

La felicità è oggetto della compassione proprio come l'infelicità, perché è terrestre, cioè incompleta, fragile e transitoria. E poi, sventuratamente, nella vita di una nazione c'è sempre un certo grado di infelicità.

Ma non si creda nemmeno che un simile amore rischierebbe di ignorare o di trascurare tutta l'autentica e pura grandezza del passato, del presente e delle aspirazioni della Francia. Anzi: la compassione è tanto più calda, tanto più intensa, quanto maggior bene si discerne nell'essere che ne è oggetto; ed essa dispone appunto a discernere il bene. Quando un cristiano si immagina Cristo in croce, la compassione

non è in lui diminuita dal pensiero della perfezione, né inversamente. Ma, d'altra parte, un simile amore può non celarsi le ingiustizie, le crudeltà, gli errori, le menzogne, i delitti, le vergogne, contenuti nel passato, nel presente e nelle ambizioni nazionali, senza dissimulazione né reticenza e senza perciò esserne diminuito; esso ne è reso solo più doloroso. Per la compassione, anche il delitto è motivo, non già di allontanamento, bensì di ravvicinamento, per condividere non la colpevolezza ma la vergogna. I delitti degli uomini non hanno diminuito la compassione di Cristo. La compassione quindi riconosce il bene e il male e trova nell'uno come nell'altro ragioni d'amore. E' l'unico amore terrestre che sia vero e giusto. In questo momento è il solo amore che convenga ai francesi. Se gli avvenimenti attraverso i quali siamo passati recentemente non sono sufficienti ad avvertirci di dover cambiare il nostro modo di amare la patria, quale lezione ci potrà mai istruire? Per ridestare l'attenzione ci può essere qualcosa di più forte che una mazzata sul capo?

La compassione verso la patria è l'unico sentimento che in questo momento non suoni falso, che convenga alla condizione nella quale si trovano le anime e la carne dei francesi e che in sé contenga a un tempo l'umiltà e la dignità, che entrambe si convengono alla sventura; e anche la semplicità, che la sventura, prima di tutto, esige. Non è possibile evocare in questo momento la grandezza storica della Francia, le sue glorie passate e future, lo splendore che circondò la sua esistenza; non è possibile farlo senza una specie di irrigidimento interiore che ne forza il tono. Non conviene agli sventurati nulla che somigli all'orgoglio.

Per i francesi che soffrono, una simile evocazione ha una funzione compensatoria. Nella sventura, cercare compensazioni è un male. Se questa evocazione viene ripetuta troppo frequentemente, se rappresenta l'unico conforto, può provocare un male infinito. I francesi sono assetati di grandezza. Ma agli sventurati non si addice la grandezza romana: o apparirebbe una irrisione, o avvelenerebbe loro l'anima come è successo alla Germania.

La compassione verso la Francia non è una compensazione, ma una spiritualizzazione delle sofferenze subite; essa può trasfigurare anche le sofferenze più materiali, il freddo, la fame. Chi ha freddo e fame ed è tentato di aver pietà di se stesso può invece, attraverso il brivido della propria carne, dirigere verso la Francia la sua pietà; quel medesimo freddo e quella medesima fame faranno allora penetrare l'amore per la Francia, attraverso la carne, fino nel profondo dell'anima. E questa compassione può varcare i confini senza trovare ostacoli, estendersi a tutti i paesi sventurati, a tutte le patrie, senza eccezioni; perché tutte le popolazioni umane sono soggette alle miserie della nostra condizione. Mentre l'orgoglio della grandezza nazionale è per natura esclusivo e non trasferibile, la compassione è per natura universale; è appena più virtuale per gli oggetti lontani e stranieri; più reale, più carnale, più intessuta di sangue, di lacrime e di energia efficace per le cose che ci sono prossime.

L'orgoglio nazionale è estraneo alla vita quotidiana. In Francia riesce ad esprimersi solo nella resistenza; ma molti, o non hanno occasione di partecipare effettivamente alla resistenza o non le dedicano tutto il loro tempo. La compassione per la Francia è un movente almeno altrettanto energico per l'azione della resistenza; ma, in più, può trovare una sua espressione quotidiana, ininterrotta, in qualsiasi occasione, persino in quelle più banali, grazie ad un accento fraterno nelle relazioni tra francesi. La fraternità germoglia facilmente nella compassione per una sventura che, imponendo ad ognuno la sua parte di sofferenza, pone in pericolo qualcosa che è molto più

prezioso del benessere di ciascuno. L'orgoglio nazionale, nella prosperità come nella sventura, è incapace di suscitare una fraternità reale e calda. Fra i romani questa fraternità non esisteva. Essi ignoravano i sentimenti veramente affettuosi.

Un patriottismo che si ispiri alla compassione conferisce alla parte più povera del popolo un luogo morale privilegiato. La grandezza nazionale è un eccitante fra gli strati sociali inferiori soltanto quando ciascuno può sperare, con la gloria della nazione, in una personale partecipazione a quella gloria, tanto estesa quanto voglia. Così fu all'inizio del regno di Napoleone. Qualsiasi ragazzo francese, nato in un qualsiasi sobborgo, aveva diritto a qualsiasi sogno avvenire; nessuna ambizione poteva essere tanto grande da parere assurda. Si sapeva che non tutte le ambizioni avrebbero potuto essere realizzate, ma ognuna in particolare aveva probabilità di esserlo e molte avrebbero potuto realizzarsi parzialmente. Un curioso documento dell'epoca afferma che la popolarità di Napoleone era dovuta non tanto alla devozione verso la sua persona, quanto alle possibilità di far carriera che Napoleone offriva ai francesi. E' proprio il sentimento che traspare da "Il rosso e il nero". I romantici furono dei bambini annoiati perché non avevano più innanzi a sé la prospettiva d'una illimitata ascesa sociale. E cercarono, come surrogato, la gloria letteraria.

Ma questo eccitante vale soltanto nei momenti di sconvolgimento. Non si può dire che si rivolga mai al popolo come tale; ogni uomo del popolo che lo subisce sogna di uscire dal popolo, di uscire dall'anonimato che definisce la condizione popolare. Quell'ambizione, quando è largamente diffusa, è il risultato di una condizione sociale perturbata ed è causa di ben più grave perturbazione; perché la stabilità sociale è per essa un ostacolo. Benché si tratti di uno stimolo, non possiamo dire che ciò sia qualcosa di sano né per l'anima né per la nazione. Può darsi che questo stimolo abbia larga parte nell'attuale moto di resistenza; infatti, per quanto riguarda l'avvenire della Francia, si nutrono facilmente illusioni, e per quanto riguarda l'avvenire personale, chiunque abbia saputo reggere in mezzo al pericolo può aspettarsi qualsiasi cosa dallo stato di latente rivoluzione che la nazione sta vivendo. Ma se così è, quello stimolo costituisce un pericolo terribile per il periodo della ricostruzione, ed è urgente trovarne un altro.

In un periodo di stabilità sociale, quando, salvo eccezioni, resta più o meno nell'anonimato chi già vi si trova, senza nemmeno pensare ad uscirne, il popolo non può sentirsi a proprio agio in un patriottismo fondato sull'orgoglio e sullo splendore della gloria. Ci si sente estranei come nelle sale di Versailles, che di quell'orgoglio sono una espressione. La gloria è il contrario dell'anonimato. Se alle glorie militari aggiungiamo le glorie letterarie, scientifiche e d'altro genere, il popolo continuerà a sentirsi estraneo. Il fatto di sapere che taluni di quei francesi ora coperti di gloria venivano dal popolo non gli darà, in un periodo di stabilità, nessun conforto, perché, dato che ne sono usciti, hanno cessato di appartenervi.

Se invece gli si presenta la patria come una cosa bella e preziosa, ma imperfetta, e anche molto fragile, esposta alle sventure, e che bisogna amare e preservare, il popolo se ne sentirà a buon diritto più vicino che non le altre classi sociali. Perché il popolo ha il monopolio di una conoscenza, forse la più importante di tutte; conosce cioè la realtà della sventura; e per questo medesimo motivo esso sente con maggiore acutezza quanto siano preziose le cose che meritano di essere preservate dalla sventura, e quanto ognuno abbia il dovere di amarle, di proteggerle. Il melodramma esprime questa condizione della sensibilità popolare. Perché esso sia una forma letteraria così

scadente, ecco un problema che varrebbe la pena di studiare. Ma, nonché essere falso, sotto un certo aspetto questo genere si avvicina molto alla realtà.

Se una simile relazione si stabilisse fra il popolo e la patria esso non sentirebbe più le proprie sofferenze come delitti che la patria abbia commesso contro di lui, ma come mali che la patria ha sofferto in lui. La differenza è immensa. In un altro senso, essa è lieve e basterebbe poco per superarla. Ma quel poco deve venire da un altro mondo. Ciò presuppone una dissociazione fra patria e stato. Ed è possibile, se si abolisce la grandezza alla Corneille. Ma ciò implicherebbe l'anarchia, se, in compenso, lo stato non trovasse un mezzo per acquistarsi un rispetto supplementare.

Per giungere a questo, lo stato non deve certo ritornare alle vecchie forme della vita parlamentare e della lotta dei partiti. Ma la cosa più importante è forse la riorganizzazione totale della polizia. Le circostanze vi si presterebbero. Sarebbe interessante studiare, a questo fine, la polizia inglese. Ad ogni modo, bisogna sperarlo, la liberazione del territorio comporterà la liquidazione del personale della polizia, meno coloro che hanno personalmente combattuto contro il nemico. Bisogna sostituirla con uomini che godano della pubblica considerazione e, poiché oggi, purtroppo, il danaro e i titoli di studio sono la fonte principale di quella considerazione, bisognerà esigere persino dagli agenti e dagli ispettori un grado di istruzione abbastanza elevato, più elevato di quello che hanno, titoli di studio molto seri; e retribuirli bene. Anche se in Francia dovesse continuare la moda delle scuole superiori - cosa che forse non è auspicabile - ce ne vorrebbe una speciale per le forze di polizia, reclutate per concorso. Sono metodi grossolani, questi; ma è indispensabile far qualcosa del genere. E poi, cosa anche più importante, non ci debbono più essere categorie sociali come quelle delle prostitute e dei pregiudicati, la cui esistenza ufficiale sia quella d'un gregge totalmente dominato dalla polizia e che alla polizia fornisce vittime e complici; perché in questo caso è inevitabile una doppia contaminazione. Il contatto, infatti, disonora da ambo le parti. Occorre abolire giuridicamente ambedue queste categorie.

E' anche necessario che il delitto di concussione sia punito più severamente della rapina a mano armata.

Lo stato nella sua funzione amministrativa deve apparire come il gestore dei beni nazionali; un amministratore più o meno bravo, e dal quale ci si deve aspettare ragionevolmente che sia quasi sempre cattivo invece che bravo, perché il suo incarico è difficile e viene eseguito in condizioni moralmente sfavorevoli. Non per questo è meno obbligatoria l'ubbidienza, non per un diritto che lo stato abbia al comando, ma perché l'ubbidienza è indispensabile alla conservazione e alla tranquillità della patria. Bisogna ubbidire allo stato, qualunque esso sia, pressappoco come dei bambini affettuosi, che i genitori partiti per un viaggio abbiano affidato ad una mediocre governante, le ubbidiscono egualmente per amore dei genitori. Se lo stato non è mediocre, tanto meglio. E poi occorre sempre che la pressione dell'opinione pubblica si eserciti come uno stimolo che lo costringa ad uscire dalla mediocrità; ma mediocre o no, l'obbligo di ubbidienza non muta.

Esso, certamente, non è illimitato, ma l'unico suo limite possibile è la rivolta della coscienza. Non si può dare nessun criterio per questo limite; è persino impossibile che ognuno, una volta per sempre, possa fissarne uno per proprio uso e consumo; quando sentiamo di non poter più ubbidire, disubbidiamo. Ma comunque una condizione necessaria, benché insufficiente, per disubbidire senza colpa è quella di essere sospinti da un obbligo tanto imperioso da costringerci a disprezzare,



senza eccezione, qualsiasi rischio. Se si tende a disubbidire e ci si arresta perché il pericolo è troppo grave, si è imperdonabili, secondo i casi, o perché abbiamo pensato di disubbidire o perché non l'abbiamo fatto. E poi, ogni volta che non siamo rigorosamente costretti a disubbidire, siamo rigorosamente costretti ad ubbidire. Un paese non può possedere la libertà se non riconosce che la disubbidienza alle pubbliche autorità, ogni volta che non procede da un'imperiosa coscienza del dovere, è più disonorevole del furto. L'ordine pubblico, cioè, dev'essere considerato più sacro della proprietà privata. I poteri pubblici possono diffondere questa concezione con l'insegnamento e con appropriate misure che dovranno essere inventate. Ma solo la compassione per la patria, l'ansiosa e tenera preoccupazione di evitare ad essa ogni sciagura, potrà conferire alla pace, e particolarmente alla pace civile, quel che la guerra civile o di frontiera possiede, purtroppo, da sola: qualcosa di esaltante, di commovente, di poetico, di sacro. Solo questa compassione può ridarci il sentimento, perduto da tanto tempo, e comunque così raramente provato nel corso della storia, che Théophile ha espresso in quel suo bel verso: «La santa maestà delle leggi».

Quello in cui Théophile scrisse quel verso fu forse l'ultimo momento di autentica vita, in Francia, di tale sentimento. Dopo è venuto Richelieu, poi la Fronda, poi Luigi Quattordicesimo, poi il resto. Montesquieu ha tentato invano di farlo penetrare nuovamente nel pubblico mediante un libro. Gli uomini del 1789 si richiamavano a quel sentimento ma non lo avevano in fondo al cuore, altrimenti il paese non sarebbe scivolato con tanta facilità nella guerra civile e in quella con lo straniero.

Da allora, persino il nostro linguaggio si è fatto inadatto ad esprimerlo. Eppure è quello il sentimento che si cerca di evocare, o una sua pallida copia, quando si parla di legittimità. Ma nominare un sentimento non basta a suscitarlo. Questa è una verità fondamentale che troppo spesso dimentichiamo.

Perché mentire a noi stessi? Nel 1939, prima della guerra, sotto il regime dei decreti-legge, la legittimità repubblicana non esisteva più. Se n'era andata come la giovinezza di Villon «che m'ha celato la sua dipartita», senza rumore, senza avvertire che se ne andava e senza che nessuno abbia fatto un gesto o detto una parola per trattenerla. In quanto al sentimento di legittimità, era affatto defunto. Che ora compaia tra i pensieri degli esiliati, che abbia un certo posto, accanto ad altri sentimenti veramente incompatibili con esso, nei sogni di guarigione di un popolo malato, ciò non significa nulla o ben poco. Se era inesistente nel 1939, come potrà essere efficace, subito dopo anni di sistematica disubbidienza?

E, d'altra parte, la costituzione del 1875, dopo essere sprofondata nell'indifferenza, o persino nel disprezzo generale nel 1940, dopo essere stata abbandonata dal popolo di Francia, non può più essere un fondamento di legittimità. Infatti il popolo di Francia l'ha abbandonata. Né le formazioni della resistenza, né i francesi di Londra possono farci qualcosa. Se è stato manifestato qualche lieve rimpianto, non è stato il popolo ad esprimerlo bensì i parlamentari la cui professione manteneva vivo un interesse per le istituzioni repubblicane che in qualsiasi altro luogo era defunto. Lo ripeto, non ha nessuna importanza il fatto che esso sia, molto tempo dopo, e in minima parte, ricomparso. In questo momento la fame conferisce alla Terza Repubblica tutta la poesia di un'epoca che non mancava di pane. E' una poesia effimera. E poi, c'è al tempo stesso la persistenza del disgusto provato per alcuni anni e giunto all'estremo nel 1940. (La Terza Repubblica, d'altronde, è stata condannata in un testo ufficiale proveniente da Londra, da allora in poi sarà difficile che essa possa

presentarsi con un fondamento di legittimità.)

Tuttavia è certo che, nella misura in cui spariranno le bardature di Vichy, nella misura in cui nuove istituzioni rivoluzionarie forse comuniste, non sorgeranno, assisteremo al ritorno delle strutture della Terza Repubblica. Però ciò avverrà semplicemente perché ci sarà un vuoto e perché ci vorrà qualcosa. Ma si tratterà di necessità, allora; e non già di legittimità. E, tra il popolo, avrà come equivalente non già la fedeltà bensì una cupa rassegnazione. Il 1789 desta un'eco ben più profonda, ma a quella data corrisponde solo un'ispirazione, non istituzioni.

Visto che vi è stata una reale soluzione di continuità nella nostra storia recente, la legittimità non può più avere un carattere storico; deve derivare dall'eterna fonte di tutte le legittimità. Bisogna che gli uomini i quali proporranno se stessi per il governo del paese, riconoscano pubblicamente certi obblighi che rispondono alle aspirazioni essenziali del popolo, scritte in eterno nel profondo delle anime; bisogna che il popolo abbia fiducia nelle loro parole e nelle loro capacità ed abbia il mezzo di provarla; e bisogna che il popolo senta come, accettandoli, s'impegna ad ubbidire loro.

L'ubbidienza del popolo ai pubblici poteri, essendo esigenza della patria, è quindi un obbligo sacro e conferisce il medesimo carattere sacro a quei pubblici poteri perché essi ne sono l'oggetto. E questa non è idolatria verso lo stato, come nel patriottismo di tipo romano. E', anzi, l'opposto. Lo stato è sacro, non come un idolo, ma come gli oggetti del culto, le pietre dell'altare o l'acqua del battesimo, o qualsiasi altra simile cosa. Tutti sanno che si tratta solo di materia. Ma determinate parti di materia sono considerate sacre perché servono come strumento del culto. Questo è il tipo di maestà che si addice allo stato.

Se non si saprà infondere al popolo di Francia una ispirazione simile esso potrà scegliere solo fra il disordine e l'idolatria. L'idolatria può assumere la forma comunista. E' quanto accadrà, probabilmente. Può anche assumere la forma nazionalistica. Allora verosimilmente avrà per oggetto quella coppia, tanto caratteristica della nostra epoca, che è formata da un uomo acclamato come capo e dalla macchina d'acciaio dello stato. Ora, la pubblicità può fabbricare dei capi; e, d'altra parte, se le circostanze fanno ascendere ad una simile funzione un uomo di valore autentico, egli diviene rapidamente prigioniero della sua parte di idolo. In altri termini, e per parlare in linguaggio moderno, l'assenza di un'ispirazione pura non lascerebbe al popolo francese altre possibilità fuori di quelle del disordine, del comunismo o del fascismo.

C'è gente, ad esempio in America, che si chiede se i francesi di Londra non abbiano forse qualche tendenza al fascismo. Il problema è mal posto. Le intenzioni contano poco, eccetto quando puntano direttamente verso il male, perché per il male le risorse non mancano mai. Ma le buone intenzioni contano solo se si sommano alle corrispondenti risorse. San Pietro non aveva affatto l'intenzione di rinnegare Cristo, ma l'ha fatto perché non c'era in lui quella grazia che gli avrebbe permesso di resistere. E anzi l'energia, il tono categorico che aveva usato per affermare l'intenzione contraria avevano contribuito a privarlo di quella grazia. E' questo un esempio che val la pena di meditare in ogni prova che la vita ci presenti.

Il problema è di sapere se i francesi di Londra posseggano o no i mezzi necessari per impedire al popolo di Francia di scivolare nel fascismo e al tempo stesso per far sì che non cada nel comunismo o nel disordine. Fascismo, comunismo e disordine sono espressioni equivalenti, appena distinte, di un unico male; si tratta dunque di sapere se essi posseggano un rimedio a quel male.

Se non lo posseggono, la loro ragione d'essere, che è quella di far sì che la Francia partecipi alla guerra, finirà completamente al momento della vittoria che, in questo caso, dovrà confonderli tra la folla dei loro compatrioti. Se lo posseggono, bisogna che abbiano cominciato ad applicarlo su larga scala, ed efficacemente, fin da prima della vittoria. Perché un simile trattamento non può essere iniziato in mezzo agli squilibri nervosi che si accompagneranno, in ogni individuo e nelle masse, alla liberazione del paese. E ancora meno può essere iniziato quando i nervi si siano calmati, se mai dovrà venire una simile distensione; sarebbe davvero troppo tardi, non si potrebbe nemmeno parlarne.

La cosa importante, dunque, non è che i francesi di Londra affermino di fronte agli stranieri il loro diritto al governo di Francia; così come, per un medico, non è importante affermare il suo diritto a curare i malati. L'essenziale è aver fatto una diagnosi, previsto una terapia, scelto i medicinali e verificato se siano accessibili al malato. Quando un medico sa far questo, non senza rischio di errore, ma con ragionevoli probabilità di aver visto giusto, allora, se gli si vuol impedire l'esercizio della sua funzione e se si vuole sostituirlo con un ciarlatano, egli avrà il dovere di opporsi con tutte le sue forze. Ma se, dove non ci siano medici, un gruppo di ignoranti si agita intorno a un malato le cui condizioni richiedono le cure più precise e più adatte, che importanza avrà che egli si trovi nelle mani dell'uno o dell'altro per morire o esser salvato per caso? E' certo meglio, in ogni caso, che l'ammalato sia nelle mani delle persone che lo amano. Ma chi lo ama non vorrà imporgli la pena d'una battaglia intorno al suo capezzale, a meno che non conosca un metodo per salvarlo.

Parte terza.

IL RADICAMENTO.

Il problema di un metodo capace di ispirare un popolo è un problema completamente nuovo. Platone vi allude nel "Politico" e altrove; senza dubbio esistevano a questo proposito degli insegnamenti nelle dottrine segrete dell'antichità preromana, che sono completamente scomparse. Forse ci si occupava ancora di questo problema, e di altri analoghi, negli ambienti dei templari e dei primi massoni. Montesquieu, salvo errore, lo ha ignorato. Rousseau, che era una mente possente, ne ha riconosciuto chiaramente l'esistenza, ma non è andato oltre. Pare che gli uomini del 1789 non l'abbiano nemmeno intravisto. Nel 1793, senza essersi curati di porlo, e meno ancora di studiarlo, si sono improvvisate alcune soluzioni affrettate: feste dell'Essere supremo, feste della Dea Ragione. Sono state soluzioni ridicole e odiose. Nel diciannovesimo secolo il livello delle intelligenze era sceso ben al di sotto dell'ambito nel quale problemi simili possono venir formulati.

Ai giorni nostri si è studiato e si è penetrato il problema della propaganda. Su questo tema, soprattutto Hitler ha apportato un contributo duraturo al patrimonio del pensiero umano. Ma il nostro è un problema affatto diverso. La propaganda non mira a suscitare un'ispirazione; essa chiude invece, essa condanna ogni fessura attraverso la quale possa penetrare un'ispirazione: gonfia tutta l'anima col fanatismo. Le sue tecniche non possono essere adatte all'oggetto contrario. Non si tratta nemmeno di adottare procedimenti contrari; il rapporto di causalità non è così semplice. E neppure si deve pensare che l'ispirazione di un popolo sia un mistero riservato a Dio solo, e che quindi sfugga ad ogni metodo. Il

grado supremo e perfetto della contemplazione mistica è cosa infinitamente più misteriosa, eppure san Giovanni della Croce ha scritto dei trattati sul modo di raggiungerlo che, per la loro esattezza scientifica, superano di gran lunga tutto quel che hanno scritto gli psicologi o i pedagoghi dei nostri tempi. Se ha creduto di doverlo fare, aveva indubbiamente ragione, perché era competente in materia; la bellezza della sua opera è un marchio sufficientemente evidente di autenticità. Invero, fin da una remota antichità ben anteriore al cristianesimo, e fino alla seconda metà del rinascimento, si è sempre riconosciuto universalmente che esiste un metodo nelle cose spirituali e in tutto quello che è in rapporto col bene dell'anima. Il dominio sempre più metodico che gli uomini esercitano sulla materia dal sedicesimo secolo in poi ha fatto credere loro, per contrasto, che le cose dell'anima siano o arbitrarie o abbandonate ad una qualche magia, all'immediata efficacia delle intenzioni e delle parole.

Non è così. Tutto nella creazione è sottoposto al metodo, compresi i punti d'intersezione fra questo e l'altro mondo. Questo vuol significare il termine "logos", il quale vuol dire relazione, ancor più che parola. Ma il metodo muta col mutare del suo campo di applicazione. Man mano che ci si innalza, esso cresce in rigore e precisione. Sarebbe cosa ben strana che l'ordine delle cose materiali recasse un maggior riflesso di saggezza divina di quanto non ne abbia l'ordine delle cose dell'anima. E' vero invece il contrario. E' molto grave per noi che questo problema, alla cui soluzione, salvo errore, non c'è nulla che ci possa guidare, sia proprio il problema che oggi dobbiamo urgentemente risolvere; non tanto perché ci sia il rischio di sparire quanto perché c'è quello di non essere mai esistiti.

E per di più, se Platone, ad esempio, ne avesse formulato una soluzione generale, non ci sarebbe sufficiente studiarla per potercela cavare; perché ci troviamo in una situazione per la quale la storia ci è di ben poco aiuto. Essa non ci parla di nessun paese che si sia trovato in una situazione anche lontanamente somigliante a quella della Francia dopo l'eventuale disfatta tedesca. E poi ignoriamo persino quale sarà quella situazione. Sappiamo solo che non avrà precedenti. E così anche se sapessimo come infondere un'ispirazione a un paese, non sapremmo ancora come procedere con la Francia.

D'altra parte, poiché si tratta di un problema pratico, la conoscenza di una soluzione generale non è, per un caso particolare, indispensabile. Quando una macchina si ferma, un operaio, un capo reparto, un ingegnere, possono trovare un modo per rimetterla in funzione, senza possedere conoscenze generali sulla tecnica di riparazione delle macchine. La prima cosa da fare, in un caso simile, è guardare la macchina. Ma per guardarla in modo utile, occorre avere in mente la nozione anche dei rapporti meccanici.

Eguale, osservando di giorno in giorno la mutevole situazione francese, occorre avere in mente la nozione di azione pubblica come modalità educativa della nazione.

Non basta avere intuito quella nozione, avervi rivolto la propria attenzione, averla compresa; bisogna fissarla permanentemente nell'anima in modo che sia presente persino quando l'attenzione si rivolge ad altro.

Occorre uno sforzo tanto maggiore in quanto si tratta d'un pensiero affatto nuovo per noi. Dal rinascimento in poi, l'attività pubblica non è mai stata concepita sotto quest'aspetto, ma soltanto come mezzo per fondare una forma di potere considerata utile a questo o a quel fine.

L'educazione - abbia per oggetto bambini o adulti, individui o un

popolo, o anche se stessi - consiste nel dare origine a moventi. L'indicazione di quel che è vantaggioso, di quel che è obbligatorio, di quel che è bene, compete all'insegnamento. L'educazione si occupa dei moventi per l'effettiva esecuzione. Poiché nessuna azione viene mai eseguita quando manchino moventi capaci di fornirle la quantità di energia necessaria.

Voler condurre creature umane - si tratti di altri o di se stessi - verso il bene indicando soltanto la direzione, senza essersi assicurati della presenza dei moventi necessari, equivale a voler mettere in moto un'automobile senza benzina, premendo sull'acceleratore.

O è come se si volesse accendere una lampada a olio senza aver messo l'olio. Quest'errore è stato denunciato in un testo abbastanza celebre e abbastanza letto e riletto e citato da venti secoli. Eppure si continua a commetterlo.

Si possono classificare abbastanza facilmente i mezzi di educazione che l'azione pubblica reca con sé.

In primo luogo la paura e la speranza, generate dalle minacce e dalle promesse.

La suggestione.

L'espressione, vuoi ufficiale, vuoi approvata da un'autorità ufficiale, di una parte dei pensieri che, ancora inespressi, vivono realmente nel cuore delle masse, o nel cuore di certi elementi attivi della nazione.

L'esempio.

Le modalità stesse dell'azione e delle organizzazioni sue proprie.

Il primo mezzo è il più grossolano ed è adoperato sempre. Il secondo lo impiegano tutti, oggi; il suo funzionamento è stato genialmente studiato da Hitler.

Gli altri tre sono ignorati.

Bisogna cercare di concepirli in relazione alle tre forme successive che può assumere la nostra azione pubblica: la forma attuale; l'atto della presa del potere al momento della liberazione del territorio; l'esercizio del potere a titolo provvisorio nel corso dei mesi seguenti.

Attualmente disponiamo solo di due intermediari, la radio e il movimento clandestino. Per le masse francesi conta quasi esclusivamente la radio.

Il terzo dei cinque procedimenti enumerati non deve essere per nessun motivo confuso con il secondo. La suggestione è, come Hitler ha capito benissimo, un dominio. E' una costrizione. La ripetizione da una parte, e dall'altra la forza di cui dispone il gruppo che la genera, o che quest'ultimo si propone di conquistare, sono gran parte della sua efficacia.

L'efficacia del terzo procedimento è di natura affatto diversa. Essa si fonda sulla struttura nascosta della natura umana.

Accade che un pensiero, talvolta formulato nell'intimo, tal'altra non formulato, scavi sordamente l'anima e tuttavia solo debolmente agisca su di essa.

Se si sente invece formulare quel pensiero al di fuori di noi, da altre persone e da qualcuno le cui parole ci paiono degne d'attenzione, esso centuplica la propria forza e può talvolta provocare una trasformazione interiore.

Accade anche che si abbia bisogno, più o meno consciamente, di sentire certe parole le quali, quando vengano effettivamente pronunciate e provengano da un luogo donde naturalmente ci si aspetti del bene, ci porgono conforto, energia e quasi un reale nutrimento.

Queste due funzioni della parola vengono adempiute, nella vita privata, dagli amici o dalle guide naturali; ma, in realtà, molto di

rado.

Ma vi sono circostanze nelle quali il dramma pubblico ha tanta forza nella vita personale di ognuno, nelle situazioni particolari, che molti pensieri nascosti e molti nascosti bisogni di questa sorta divengono comuni a quasi tutti gli esseri umani che compongono un popolo.

E questo rende possibile un'azione che, pur avendo per oggetto un popolo intero, resta essenzialmente un'azione non collettiva, ma personale. Così, lungi dal soffocare le risorse profonde situate nel segreto di ogni anima, inevitabile conseguenza, per la natura stessa delle cose, di ogni azione collettiva, qualunque sia il livello degli scopi perseguiti, questa sorta di azione le desta, le stimola e le fa crescere.

Ma chi può esercitare un'azione simile?

Nelle circostanze di ogni giorno non v'è forse nessuna occasione in cui essa possa venir esercitata. Ostacoli fortissimi impediscono che un governo, se non parzialmente e in modesta misura, la eserciti. Altri ostacoli creano analoghi impedimenti a che essa possa essere esercitata da altri che non sia lo stato.

Ma a questo proposito le circostanze nelle quali attualmente versa la Francia sono meravigliosamente e provvidenzialmente favorevoli.

Sotto molti altri aspetti è stato un vero disastro che la Francia non abbia avuto a Londra, come altri paesi, un governo regolare. Ma sotto l'aspetto che ci interessa è stato un evento eccezionalmente felice; come anche il fatto che la vicenda dell'Africa settentrionale non abbia prodotto la trasformazione del Comitato nazionale in governo regolare.

L'odio dello stato, che esiste in Francia in forma latente, sorda e profondissima da Carlo Sesto in poi, impedisce che parole emananti direttamente da un governo possano essere accolte da ogni francese come la voce d'un amico.

D'altra parte, in un'azione di questo tipo, le parole devono avere un carattere ufficiale per poter essere veramente efficaci.

I capi della Francia combattente sono qualcosa di analogo a un governo, nell'esatta misura indispensabile perché le loro parole rivestano un carattere ufficiale.

Il movimento serba abbastanza la sua natura originaria, quella cioè di una rivolta sgorgata dal fondo di poche anime fedeli e completamente isolate, perché le parole che ne provengono possano, all'orecchio d'ogni francese, avere l'accento familiare, intimo, caloroso e affettuoso di una voce amica.

E, oltre tutto, il generale de Gaulle, circondato da coloro che lo hanno seguito, è un simbolo. Il simbolo della fedeltà della Francia a se stessa, concentrata, ad un certo momento, quasi esclusivamente in lui; e soprattutto il simbolo di quanto, nell'uomo, rifiuta la volgare adorazione della forza.

Tutto quel che vien detto in suo nome ha, in Francia, l'autorità connessa a un simbolo. E quindi, chiunque parli in suo nome può a suo piacere e secondo il proprio criterio di opportunità, a seconda delle circostanze, trarre ispirazione dai sentimenti e dai pensieri che fermentano realmente nello spirito dei francesi, o da un livello più elevato e, in questo caso, elevato quanto voglia; nulla gli impedisce, in dati giorni, di trarre ispirazione dalla regione che è al di sopra del cielo. Quanto sarebbero fuori luogo tali espressioni se venissero da un governo necessariamente macchiato da tutte le bassezze connesse all'esercizio di un potere, tanto sarebbero convenienti qualora venissero da un simbolo che rappresenta, agli occhi di tutti, la più elevata delle realtà.

Un governo che impieghi parole o pensieri troppo elevati, non che

riceverne lustro, finirà con lo screddarle e col rendersi ridicolo. E' quanto è accaduto con i principi del 1789 e con la formula «Libertà, Eguaglianza, Fraternità» durante la Terza Repubblica. E quanto è accaduto con le parole d'ordine, spesso in sé e per sé di un livello molto elevato, lanciate dalla sedicente Rivoluzione nazionale. In questo secondo caso, è vero, la vergogna del tradimento ha provocato il discredito con una rapidità fulminante. Ma quasi di sicuro quel discredito sarebbe venuto egualmente, in altro modo, seppur molto più lento.

Il movimento francese a Londra ha attualmente, e forse per poco tempo, lo straordinario privilegio che, essendo in larga misura simbolico, gli è concesso di diffondere le ispirazioni più elevate senza screddarle né screddarsi.

Così da quella medesima irrealtà di cui soffre fin dalla sua origine - a causa dell'isolamento originario di quelli che l'hanno promosso - esso può trarre, qualora sappia farne uso, una ben maggiore pienezza di realtà.

«L'efficacia si perfeziona nella debolezza» dice san Paolo.

Uno strano accecamento ha provocato, in una situazione densa di possibilità tanto meravigliose, il desiderio di scendere alla situazione banale, volgare, di un governo di emigrati. La provvidenza ha voluto che quel desiderio non venisse soddisfatto.

Nei confronti dell'estero, d'altronde, i vantaggi della situazione sono analoghi.

Dal 1789 in poi la Francia ha effettivamente goduto, fra le nazioni, di una posizione unica. E' cosa recente; il 1789 non è lontano. Dalla fine del quattordicesimo secolo, epoca delle repressioni feroci compiute nelle città fiamminghe e francesi da Carlo Sesto ragazzo, fino al 1789, la Francia agli occhi degli altri paesi non aveva rappresentato, dal punto di vista politico, se non la tirannia dell'assolutismo e la servilità dei sudditi. Quando du Bellay scriveva: «Francia, madre dell'arti, dell'armi e delle leggi», quest'ultima parola era un di più. Come ha ben dimostrato Montesquieu, come Retz aveva spiegato con geniale lucidità, dalla morte di Carlo Sesto in poi in Francia non erano esistite leggi. Dal 1715 fino al 1789 la Francia è stata alla scuola dell'Inghilterra, con umile fervore. Allora gli inglesi sembravano i soli degni del nome di cittadini in mezzo a popoli schiavi. Ma dopo il 1792, quando la Francia, dopo aver agitato il cuore di tutti gli oppressi, si trovò impegnata in una guerra contro l'Inghilterra, tutto il prestigio delle idee di giustizia e di libertà si concentrò su di essa. Ne derivò al popolo francese, nel corso del secolo seguente, uno stato di esaltazione che gli altri popoli non hanno conosciuto e che da esso hanno ricevuto per riflesso.

La rivoluzione francese ha provocato, purtroppo, su tutto il continente europeo, una rottura così violenta col passato che una tradizione che risale al 1789 è, in pratica, l'equivalente di una tradizione antica.

La guerra del 1870 ha dimostrato cosa fosse la Francia agli occhi del mondo. In quella guerra, i francesi erano gli aggressori, nonostante il trucco del telegramma di Ems; quel trucco è anzi la prova che l'aggressione è venuta da parte francese. I tedeschi, disuniti e ancora tremanti al ricordo di Napoleone, si aspettavano un'invasione. Essi furono molto sorpresi di poter penetrare in Francia come nel burro. Ma furono più sorpresi ancora di fare orrore all'Europa, quando la loro unica colpa era di essersi difesi vittoriosamente. Ma il vinto era la Francia; e, nonostante Napoleone, grazie al 1789, questo era sufficiente perché i vincitori facessero orrore.

Il diario intimo del principe imperiale Federico dimostra quale

dolorosa sorpresa provocasse nei migliori tedeschi quella incomprensibile riprovazione.

Forse è nato da questo il complesso d'inferiorità dei tedeschi, l'associazione, apparentemente contraddittoria, fra cattiva coscienza e persuasione di aver subito un'ingiustizia, e finalmente la reazione di ferocia. Comunque, nella coscienza europea, il prussiano si sostituì a quello che fino ad allora era parso il tipo tedesco, e cioè il musicista sognatore dagli occhi azzurri, "gutmütig", fumatore di pipa e bevitore di birra, e affatto inoffensivo, che è possibile trovare ancora in Balzac. E la Germania divenne sempre più somigliante a quella sua nuova immagine.

La Francia subì un danno morale di poco inferiore. Si ammira la sua ripresa dopo il 1871. Ma non si vuol vedere a quale prezzo è stata pagata. La Francia era diventata realista. Aveva cessato di credere in se stessa. Il massacro della Comune, così sbalorditivo per quantità e ferocia, lasciò per sempre agli operai il senso di essere dei paria esclusi dalla nazione, e ai borghesi, per effetto di una cattiva coscienza, una specie di paura fisica degli operai. Ci se ne è accorti ancora nel giugno del 1936; e lo sfacelo del giugno 1940 è in un certo senso un effetto diretto di quella guerra civile così breve e sanguinosa del maggio 1871 che è continuata sordamente per quasi tre quarti di secolo. Da allora l'amicizia fra la gioventù istruita e il popolo, amicizia della quale s'era nutrito quasi tutto il pensiero francese del diciannovesimo secolo, era divenuta un semplice ricordo. D'altra parte l'umiliazione della sconfitta orientava, per reazione, il pensiero della gioventù borghese verso la più volgare concezione della grandezza nazionale. Ossessionata dalla conquista che aveva dovuto subire e che l'aveva umiliata, la Francia non si sentiva più capace di una vocazione superiore a quella della conquista. Così la Francia divenne una nazione come le altre, preoccupata soltanto di tagliar via nel mondo la sua fetta di carne gialla e nera e di procurarsi l'egemonia in Europa.

Dopo una vita di così intensa esaltazione, la caduta a un livello tanto basso poteva compiersi solo in uno stato di profondo malessere. Il punto estremo di quel malessere si è avuto nel giugno 1940. Bisogna pur dirlo, perché è la verità: la prima reazione della Francia dopo il disastro è stata di vomitare il proprio passato, il proprio passato prossimo. Questo non fu dovuto alla propaganda di Vichy. Anzi, fu il motivo del primo apparente successo della rivoluzione nazionale. E fu sana e legittima reazione. L'unico aspetto del disastro che poteva farlo considerare un bene, fu la possibilità di rifiutare un passato di cui esso aveva costituito il risultato. Un passato durante il quale la Francia non aveva fatto altro che pretendere i privilegi di una missione, ormai rinnegata perché non più creduta.

All'estero il crollo della Francia ha commosso l'opinione pubblica solo là dove lo spirito del 1789 aveva lasciato qualche traccia.

Il momentaneo annientamento della Francia in quanto nazione può permetterle di ridiventare quel che è stata e quel che da tanto tempo ci si attendeva che ridiventasse: e cioè un'ispirazione. E perché la Francia ritrovi una sua grandezza nel mondo - grandezza indispensabile per la salute medesima della sua vita interiore - bisogna che essa divenga una ispirazione prima di tornare ad essere, con la disfatta dei suoi nemici, una nazione. Dopo, sarebbe probabilmente impossibile per varie ragioni.

Anche sotto quest'aspetto, il gruppo francese di Londra è nella migliore condizione immaginabile, quando la sappia sfruttare. E' un movimento ufficiale nella misura esatta in cui occorre esserlo per poter parlare a nome di un paese. Non avendo sui francesi nessuna autorità governativa, nemmeno nominale, nemmeno fittizia, traendo ogni



autorità dal libero consenso, ha in sé qualcosa che somiglia ad un potere spirituale. La fedeltà incorruttibile nei momenti più oscuri, il sangue liberamente versato ogni giorno in suo nome, gli danno il diritto di impiegare liberamente le più belle parole della nostra lingua. Si trova nella situazione migliore per far intendere al mondo il linguaggio della Francia. Un linguaggio che deriva la propria autorità non già da una potenza, che è stata distrutta dalla disfatta, né da una gloria, che è stata cancellata dalla vergogna, ma anzitutto da una elevatezza di pensiero che sia all'altezza della presente tragedia, e poi da una tradizione spirituale fondata nel cuore dei popoli.

La doppia missione di questo gruppo si definisce facilmente. Aiutare la Francia a trovare, nelle profondità della sua sventura, una ispirazione conforme al suo genio nazionale ed ai bisogni attuali degli uomini sofferenti. Diffondere nel mondo quella ispirazione, quando la si sia ritrovata o almeno intravista.

Se ci si dedica a questa doppia missione, molte cose di un ordine meno elevato ci saranno concesse in sovrappiù. Se ci si dedica invece immediatamente a queste ultime, anche queste ci verranno rifiutate.

Beninteso, non si tratta di una ispirazione verbale. Ogni ispirazione reale attraversa i muscoli e si manifesta in azioni; e oggi le azioni dei francesi possono essere soltanto quelle che contribuiscono a cacciare il nemico.

Eppure non sarebbe giusto pensare che il gruppo francese di Londra abbia per sua missione soltanto quella di aumentare al massimo l'energia dei francesi nella loro lotta contro il nemico.

La sua missione è quella di aiutare la Francia a ritrovare una ispirazione autentica, che, per via della sua stessa autenticità, si manifesti naturalmente in fatiche ed eroismi per la liberazione del paese.

Si tratta di due cose diverse.

Proprio perché è necessario adempiere una missione di ordine tanto elevato, i mezzi grossolani ed efficaci delle minacce, delle promesse e della suggestione non saranno mai sufficienti.

Al contrario, l'impiego di parole che corrispondano a pensieri latenti ed a bisogni latenti degli esseri umani che compongono il popolo francese è un procedimento perfettamente adatto al compito proposto, purché sia attuato come si deve.

A questo scopo è anzitutto necessario che si abbia in Francia un organismo ricettivo. Cioè persone il cui compito primo, la cui prima preoccupazione sia quella di discernere i pensieri latenti, i bisogni latenti, e di comunicarli a Londra.

Per un simile compito è indispensabile un interesse appassionato per gli esseri umani, chiunque essi siano, e per la loro anima; una capacità di mettersi nei loro panni e di far attenzione ai sintomi dei pensieri inespressi, un certo senso intuitivo della storia che si sta compiendo, e la facilità di esprimere per iscritto sfumature delicate e relazioni complesse.

Date la vastità e la complessità delle cose che debbono essere osservate, si dovrebbe avere un gran numero di osservatori di questo genere; ma in realtà ciò è impossibile. E' dunque urgente utilizzare a questo fine, senza eccezione, chiunque ne sia capace.

Supponendo che in Francia esista un organo ricettivo, insufficiente, non può essere altrimenti, ma reale, la seconda operazione, di gran lunga la più importante, deve svolgersi a Londra. Si tratta della scelta. Essa può modellare l'anima del paese.

La conoscenza di parole d'ordine capaci di un'eco nel cuore dei francesi e che corrispondano a qualcosa che è già nei loro cuori, è solo una conoscenza di fatto. Essa non contiene alcuna indicazione

d'un bene; e la politica, come ogni attività umana, è una azione diretta ad un bene.

Lo stato d'animo dei francesi non è che un fatto. In principio non è né un bene né un male; in realtà è un miscuglio di bene e di male, in proporzioni largamente variabili.

E' questa una verità evidente, ma che è opportuno ripetersi, perché l'atteggiamento sentimentale naturalmente connesso con l'esilio potrebbe farla più o meno dimenticare.

Fra tutte le parole d'ordine capaci di destare una eco nel cuore dei francesi, bisogna scegliere quelle la cui eco è opportuno destare; e queste, dirle e ripeterle; tacere le altre, onde provocare l'estinzione di quanto è meglio far sparire.

Quali saranno i criteri di scelta?

Se ne possono immaginare due. Uno è il bene, nel senso spirituale di questa parola. L'altro è l'utilità. Vale a dire, ben inteso, l'utilità relativamente alla guerra e agli interessi nazionali della Francia. Per quanto riguarda il primo criterio c'è anzitutto da esaminare un postulato. Bisogna pesarlo con molta attenzione, molto a lungo, nella propria anima e coscienza; e poi accettarlo o rifiutarlo una volta per tutte.

Un cristiano non può che accettarlo.

E' il postulato per cui ciò che è bene spiritualmente è bene da tutti i punti di vista, sotto tutti gli aspetti, in ogni tempo, in ogni luogo, in ogni circostanza.

E' quanto Cristo ha espresso con le parole: «Non c'è infatti albero buono che faccia frutto cattivo, né albero cattivo che faccia frutto buono, perché ogni albero si conosce dal proprio frutto: infatti dalle spine non si raccolgono fichi, né dal rovo si vendemmia uva» (Luca 6, 43-44).

Ecco il senso di queste parole. Al di sopra dell'ambito terrestre, carnale, dove si muovono in genere i nostri pensieri, e che è ovunque una mescolanza inestricabile di bene e di male, ce n'è un altro, quello spirituale, dove il bene è soltanto bene e che, persino nel regno inferiore, produce solo bene; e dove il male è soltanto male e non produce che male.

Questa è diretta conseguenza della fede in Dio. Il bene assoluto non è solo il migliore di tutti i beni - perché sarebbe in questo caso un bene relativo - ma il bene unico totale, che in sé racchiude ad un livello altissimo tutti i beni, compresi quelli che gli uomini ricercano pur distogliendosi da esso.

Ogni bene puro che provenga direttamente da esso ha analoghe virtù. Così nella lista degli echi che da Londra possono essere destati nel cuore dei francesi, occorre anzitutto scegliere tutto quel che è puro ed autentico bene, senza il minimo calcolo di opportunità, senza nessun'altra verifica che non sia quella dell'autenticità; e bisogna trasmettere e ritrasmettere tutto questo, frequentemente, incessantemente, mediante parole d'ordine le più semplici e le più nude possibili.

Ben inteso, tutto quel che è solo male, odio o bassezza dev'essere rifiutato senza badare all'opportunità.

Rimangono i moventi intermedi, che sono inferiori al bene spirituale senza essere di per sé necessariamente cattivi e per i quali si pone il problema dell'opportunità.

Per ognuno di questi ultimi bisogna esaminare, e, se possibile, integralmente, osservandoli da ogni lato, tutti gli effetti che possono produrre in questa o in quella direzione, in questo o in quell'eventuale concorso di circostanze.

Altrimenti si può erroneamente provocare quel che non si vuole invece di quel che si vuole.

Dopo il 1918, ad esempio, i pacifisti hanno creduto dover fare appello all'amore della sicurezza e dei comodi, per essere più facilmente ascoltati. Speravano così di conquistare autorità bastante a dirigere la politica estera del paese. In questo caso contavano di dirigerla in modo da assicurare la pace.

Non si sono chiesti quali effetti avrebbero avuto gli stimoli che essi provocavano e incoraggiavano qualora l'autorità conquistata, pur essendo grande, non lo fosse abbastanza per procurare la direzione della politica estera.

Bastava che essi si fossero posto il problema e la risposta sarebbe venuta immediata e chiara. In un caso simile, i moventi così sollecitati non potevano né impedire, né ritardare la guerra, ma soltanto farla vincere ai più aggressivi, ai più bellicosi e disonorare così per molto tempo anche l'amore per la pace.

Tra parentesi, il giuoco medesimo delle istituzioni democratiche, quale noi lo comprendiamo, è un invito perpetuo a questa sorta di trascuratezza criminale e fatale.

Per evitare di commetterla, occorre dirsi, di fronte a ciascun movente: questo movente può produrre i suoi risultati in questo o in quest'altro ambiente; e in quale altro ancora? Può produrre i suoi risultati in questo o in quest'altro ambito; e in quale altro ancora? In ognuna di queste situazioni, quali risultati quel movente può provocare in ogni ambiente, in ogni ambito, immediatamente, o più tardi, e più tardi ancora? In che senso sarebbe vantaggioso ciascuno di questi effetti possibili, in che senso nocivo? Qual è il grado di probabilità di ogni diversa possibilità?

Bisogna considerare con attenzione ciascuno di questi punti e tutti insieme; sospendere per un attimo qualsiasi inclinazione ad una determinata scelta; poi decidere, e, come in ogni decisione umana, correre il rischio di sbagliare.

Una volta fatta la scelta, occorre provarla; e, beninteso, l'apparecchio di registrazione posto in Francia dovrebbe sforzarsi di discernere progressivamente i risultati.

Ma l'espressione è soltanto un inizio. L'azione è uno strumento ben più potente per modellare le anime.

L'azione ha una doppia qualità nei confronti dei moventi. In primo luogo un movente è veramente reale nell'anima solo quando ha provocato un'azione compiuta dal corpo.

Non basta incoraggiare questo o quel movente presente o embrionale nel cuore dei francesi, contando su di essi perché i francesi stessi realizzino in azioni i loro propri moventi.

Bisogna che da Londra, quanto più largamente possibile, quanto più continuamente possibile, con il maggior numero di particolari e con tutti i mezzi appropriati, come la radio o altri mezzi, vengano suggerite azioni concrete.

Un giorno, un soldato diceva, raccontando il proprio comportamento durante una guerra: «Ho ubbidito a tutti gli ordini, ma sentivo che mi sarebbe stato impossibile, che sarebbe stato infinitamente al di sopra del mio coraggio, affrontare un pericolo volontariamente e senza ordini».

Questa osservazione racchiude una verità molto profonda. Un ordine è uno stimolo d'incredibile efficacia. Racchiude in sé, in date circostanze, l'energia indispensabile all'azione che esso propone.

Tra parentesi, studiare in che cosa consistano queste circostanze, che cosa le definisca, quali ne siano le varietà, farne l'elenco completo, vorrebbe dire acquisire una chiave per la soluzione dei problemi più essenziali e più urgenti della guerra e della politica.

La responsabilità chiaramente riconosciuta, che impone obblighi precisi e rigorosi, spinge verso il pericolo come un ordine. Essa si

presenta solo quando si sia impegnati nell'azione e grazie alle diverse circostanze dell'azione medesima. L'attitudine a riconoscerla è tanto più grande quanto l'intelligenza è più lucida; e dipende anche maggiormente dalla probità intellettuale, virtù infinitamente preziosa che ci vieta di mentire a noi stessi per evitare uno stato di disagio. Coloro i quali possono esporsi al pericolo senza la pressione di un ordine o di una responsabilità precisa sono di tre tipi. Ci sono quelli che hanno molto coraggio naturale, un temperamento che ignora la paura, un'immaginazione poco sensibile agli incubi; costoro affrontano il pericolo con leggerezza, per spirito di avventura, senza dedicare molta attenzione alla scelta del rischio. Ci sono quelli per i quali il coraggio è difficile, ma che traggono l'energia necessaria da moventi impuri. Il desiderio d'una decorazione, la vendetta, l'odio ne sono degli esempi: ve ne sono moltissimi, mutevoli secondo i caratteri e le circostanze. E vi sono quelli che ubbidiscono a un ordine diretto e particolare venuto da Dio.

Quest'ultimo caso è meno raro di quanto si creda; perché, dove esiste, è frequentemente segreto, e spesso segreto anche all'interessato; perché costoro spesso credono di non credere in Dio. Tuttavia, benché sia meno raro di quanto si pensi, non è, purtroppo, frequente.

Alle due altre categorie corrisponde un coraggio il quale, benché sia spesso spettacolare, ed onorato come eroismo, è molto inferiore come qualità umana a quello del soldato che si limita ad ubbidire agli ordini dei suoi capi.

Il gruppo francese di Londra ha proprio quel tanto di carattere ufficiale che ci vuole perché le direttive che impartisce contengano la capacità stimolante propria degli ordini, senza però offuscare la qualità di ebbrezza lucida e pura che accompagna il libero consentimento al sacrificio.

Da ciò gli derivano immense possibilità e responsabilità.

La Francia avrà tanto maggiori probabilità di ritrovare un'anima che le consenta una ripresa trionfale della sua partecipazione alla guerra (trionfale non soltanto militarmente ma anche spiritualmente), e una ricostruzione della patria nella pace, quanto più, in territorio francese, verranno compiute azioni e agiranno uomini agli ordini di Londra.

Oltre alla quantità, è capitale anche il problema della scelta di quelle azioni.

E' capitale per diversi aspetti; alcuni dei quali sono di un livello tanto elevato e tanto importante che bisogna considerare disastrosa la divisione burocratica che pone completamente questo settore nelle mani dei tecnici della cospirazione.

In un senso generale, è inevitabile in qualsiasi campo che il male prevalga ovunque la tecnica domini esclusivamente o quasi esclusivamente.

I tecnici tendono sempre a dominare, perché sanno di conoscere il loro mestiere; e, da parte loro, questa tendenza è assolutamente legittima. La responsabilità del male, che, quando giungono a dominare, è la conseguenza immediata di quel loro dominio, dev'essere attribuita esclusivamente a chi li ha lasciati fare. Quando li si lascia fare, lo si deve sempre e solo al non aver avuto continuamente presente alla mente la concezione chiara ed esattissima dei fini particolari cui dev'essere subordinata questa o quella tecnica.

La direzione, che a Londra viene decisa, dell'azione condotta in Francia deve rispondere a diversi scopi.

Il più evidente è l'immediato scopo militare, per quanto riguarda le informazioni e il sabotaggio.

Sotto questo punto di vista, i francesi di Londra non possono essere che intermediari fra i bisogni dell'Inghilterra e la buona volontà dei

francesi in Francia.

L'estrema importanza di queste cose è evidente, se ci si rende conto di come divenga sempre più chiaro che saranno le comunicazioni, molto più delle battaglie, a decidere la guerra. La coppia locomotiva-sabotaggio è simmetrica a quella nave-sottomarino. La distruzione delle locomotive vale quella dei sottomarini. La relazione fra questi due tipi di distruzione è quella che intercorre fra l'offensiva e la difensiva.

Altrettanto essenziale è disorganizzare la produzione.

Il volume, la quantità della nostra influenza sull'azione che si svolge in Francia dipendono principalmente dai mezzi materiali che gli inglesi mettono a nostra disposizione. La nostra influenza sulla Francia, quella che abbiamo e tanto più quella che possiamo acquistare, può essere, per gli inglesi, uno strumento prezioso. C'è dunque un bisogno reciproco; ma il nostro è molto più grande, almeno per il momento presente, che troppo spesso è l'unico a venir considerato.

Se, fra noi e loro, in questa situazione, non vengono stabiliti rapporti, non solo buoni, ma calorosi e veramente amichevoli e in un certo modo intimi, allora si crea una situazione intollerabile e che assolutamente deve cessare. Ovunque le relazioni umane non siano quelle che devono essere, ciò avviene, in genere, perché c'è errore da ambedue le parti. Ma perché questo errore abbia fine è sempre più utile riflettere sui propri errori che su quelli degli altri. E poi il bisogno, almeno quello immediato, è molto più grande da parte nostra. Per di più siamo emigranti accolti dagli inglesi e ci incombe un debito di gratitudine. E finalmente sappiamo che gli inglesi mancano della capacità di uscire da se stessi e di mettersi nei panni altrui; le loro migliori qualità, la loro stessa funzione su questo pianeta, sono quasi incompatibili con quella capacità. A dire il vero, quella capacità è, purtroppo, quasi altrettanto rara fra noi; ma fa naturalmente parte della cosiddetta vocazione della Francia. Per tutti questi motivi, tocca a noi sforzarci di condurre i nostri rapporti al necessario grado di calore; da parte nostra occorre che un sincero desiderio di comprensione, puro, ben inteso, da qualsiasi sfumatura di servilismo, penetri attraverso la loro riservatezza fino alla reale capacità di amicizia che quella riservatezza dissimula.

I sentimenti personali, nei grandi avvenimenti del mondo, hanno un'importanza che non viene mai valutata completamente. Il fatto che ci sia o non ci sia amicizia fra due uomini, fra due ambienti umani, può in certi casi essere un elemento decisivo per il destino del genere umano.

Ciò è comprensibilissimo. Una verità appare solo nello spirito di un singolo essere umano. Come la potrà comunicare? Se tenta di esporla, non sarà ascoltato; perché gli altri, non conoscendo quella verità, non la riconosceranno come tale; non sapranno che quanto sta dicendo è vero; non saranno abbastanza attenti per accorgersene; perché non avranno nessun motivo per compiere quello sforzo di attenzione.

Ma l'amicizia, l'ammirazione, la simpatia o qualsiasi altro sentimento benevolo li disporrebbe naturalmente ad un certo grado di attenzione.

Un uomo che abbia da dire qualcosa di nuovo - perché per i luoghi comuni non ci vuole nessuna attenzione - può essere ascoltato, in un primo tempo, soltanto da chi lo ami.

Quindi la circolazione delle verità fra gli uomini dipende esclusivamente dallo stato dei sentimenti; e questo vale per qualsiasi genere di verità.

Il cuore degli esiliati, che non dimenticano il loro paese - e chi lo dimentica è perduto -, è tanto irresistibilmente rivolto alla patria infelice che gli restano poche risorse affettive per l'amicizia verso

il paese che lo ospita. Quella amicizia può realmente germogliare e crescere nel loro cuore solo se compiranno una violenza su se stessi. Ma una simile violenza è un obbligo.

I francesi che sono a Londra non hanno verso il popolo francese, che vive con gli occhi rivolti a loro, obbligo più imperioso di quello di far in modo che fra di loro e la classe dirigente inglese vi sia una amicizia reale, viva, calorosa, intima, efficace.

Oltre all'utilità strategica, anche altre considerazioni debbono intervenire nella scelta della azione. Sono, queste, ben più importanti; ma stanno in seconda linea, in quanto l'utilità strategica è una condizione perché l'azione sia reale; là dove quella manchi, si avrà agitazione, non azione; e la virtù indiretta dell'azione, che le conferisce il massimo valore, verrà simultaneamente a mancare.

Questa virtù indiretta, ancora una volta, è duplice.

L'azione conferisce la pienezza della realtà ai moventi che la generano. L'espressione di quei moventi, compresa dal di fuori, conferisce loro appena una realtà dimidiata. L'azione ha una sua virtù affatto diversa.

Molti sentimenti possono coesistere nel cuore umano. La scelta di quelli che, dopo averli scorti nel cuore dei francesi, bisogna portare al grado di esistenza che l'espressione ufficiale conferisce, questa scelta, dico, è già limitata da necessità materiali. Se, ad esempio, si parla ai francesi ogni sera per un quarto d'ora, se si è costretti a ripetersi spesso perché i disturbi impediscono di esser certi dell'audizione, e perché la ripetizione è comunque una necessità pedagogica, si potrà dire soltanto un numero limitato di cose. Quando si passa nel campo dell'azione, i limiti sono ancora più ristretti. Bisogna fare una nuova scelta, secondo i criteri già accennati.

Bisogna studiare come un movente si trasformi in atto. Un medesimo atto può essere prodotto da questo o quel movente; o da una unione di moventi; e invece può darsi che un altro movente sia incapace di produrlo.

Per far sì che la gente compia non soltanto una data azione, ma che la compia per l'impulso di un dato movente, il migliore, forse l'unico procedimento, sembra consistere nell'associazione effettuata dalla parola. Vale a dire: ogni volta che una data azione viene consigliata dalla radio, questo consiglio dev'essere accompagnato dall'espressione di uno o più moventi; ogni volta che il consiglio viene ripetuto, il movente dev'essere espresso di nuovo.

E' vero che le istruzioni precise vengono comunicate per un tramite diverso da quello della radio. Ma dovrebbero essere tutte rinforzate mediante incoraggiamenti trasmessi dalla radio, relativi al medesimo oggetto, designato nei limiti concessi dalla prudenza, con minori particolari e maggiore precisazione dei moventi.

L'azione ha una seconda virtù nell'ambito dei moventi. Essa non si limita a conferire realtà a moventi che, prima, esistevano solo nebulosamente; essa fa nascere altresì nell'animo moventi e sentimenti che prima non esistevano affatto.

Questo avviene ogniqualvolta l'azione, grazie all'allenamento o alla pressione delle circostanze, si spinge al di là della somma di energie contenuta nel movente originario dell'azione medesima.

Questo meccanismo - la cui conoscenza è essenziale tanto per la condotta della propria vita quanto per l'azione sugli uomini - è capace di produrre indifferentemente male o bene.

Ad esempio, accade spesso che un malato cronico curato amorevolmente dal sincero affetto della sua famiglia, finisca col far nascere nei suoi un'ostilità latente, inconfessata, perché costoro sono stati costretti a spendere per lui più energia di quanta ne contenesse il

loro affetto.

In un popolo dove obblighi simili, congiunti alle fatiche quotidiane, sono tanto pesanti, ne viene talora un'apparenza di insensibilità, o persino di crudeltà, incomprensibile a chi l'osservi dal di fuori. Per questo, come osservava un giorno caritatevolmente il «Gringoire», i casi di bambini martirizzati sono più frequenti nelle classi popolari. Le risorse di questo meccanismo capace di produrre il bene sono illustrate da una meravigliosa storia buddista.

Una tradizione buddista narra che il Buddha ha promesso di far salire al cielo al suo fianco chiunque ripeta il suo nome col desiderio di esser salvato. Su questa tradizione si fonda la pia pratica detta: «La recitazione del nome del Signore». Essa consiste nel ripetere un certo numero di volte qualche sillaba sanscrita, cinese o giapponese che voglia dire: «Gloria al Signore di Luce».

Un giovane monaco buddista era preoccupato per la salvezza eterna di suo padre, un vecchio avaro che pensava solo al danaro. Il priore del convento fece venire il vecchio e gli promise un soldo ogni volta che avesse recitato il nome del Signore; venisse la sera, dicesse quanti soldi gli erano dovuti; e sarebbe stato pagato. Il vecchio, entusiasta, consacrò a quella pratica ogni momento disponibile e veniva ogni sera al convento per farsi pagare. Un bel giorno non lo si vide più. Dopo una settimana, il priore mandò il giovane monaco in cerca di suo padre. E così si venne a sapere che il vecchio era ormai tanto preso dalla recitazione del nome del Signore che non poteva più contare quante volte lo ripetesse; e questo era il motivo che gli impediva di venire a riscuotere il danaro. Il priore disse al giovane monaco di non far più nulla e di aspettare. Dopo un po' di tempo il vecchio venne al convento con lo sguardo raggianti e disse di aver avuto un'illuminazione.

Il precetto di Cristo: «Accumulate per voi tesori in cielo... perché dove è il tuo tesoro, là sarà anche il tuo cuore» allude a fenomeni di questo tipo.

Ciò significa che vi sono azioni capaci di trasferire dalla terra al cielo una parte dell'amore che risiede nel cuore di un uomo.

Un avaro non è un avaro quando comincia ad accumulare danaro. Lo stimola certo il pensiero dei godimenti che con il danaro potrà procurarsi. Ma gli sforzi e le privazioni che si impone ogni giorno generano una specie di allenamento. Quando il sacrificio sorpassa di molto l'impulso iniziale, il tesoro, l'oggetto del sacrificio, diventa per lui uno scopo di per sé; ed egli subordina a quello la propria persona. La mania del collezionista si fonda su un analogo meccanismo. Potremmo citare moltissimi altri esempi.

Così, quando i sacrifici compiuti per un qualche oggetto sorpassano di molto l'impulso che li ha provocati, ne risulta, nei riguardi di quell'oggetto, o un moto di repulsione, o un attaccamento di un nuovo e più intenso genere, che non esisteva nel primo impulso.

Nel secondo caso si ha bene o male a seconda della natura dell'oggetto.

Se, nel caso del malato, si ha spesso un moto di repulsione, questo avviene perché un tale tipo di sforzo è senza avvenire; nessun evento esterno risponde all'accumulazione interna della stanchezza. L'avar, invece, vede crescere il suo tesoro.

Esistono poi anche situazioni o combinazioni di caratteri tali che il malato desta invece nella sua famiglia un fanatico sentimento di affetto. Studiando tutto questo argomento con la dovuta attenzione, se ne potrebbero certo reperire le leggi.

Ma anche una conoscenza sommaria di questi fenomeni può suggerirci qualche regola pratica.

Per evitare l'insorgere del sentimento di repulsione, occorre

prevedere la possibilità che i moventi si esauriscano; occorre, di tanto in tanto, fornire a nuovi moventi, destinati alle medesime azioni, l'autorità dell'espressione ufficiale; moventi corrispondenti a ciò che sarà potuto germogliare spontaneamente nel segreto dei cuori.

E' anzitutto necessario far attenzione perché il meccanismo di transfert che lega l'avarò al suo tesoro funzioni in modo da produrre del bene e non già del male; evitare o comunque ridurre al minimo possibile ogni male che potrebbe essere così provocato.

E' facile intendere come questo possa accadere.

Il meccanismo di cui stiamo parlando consiste in questo: che un'azione, dopo esser stata compiuta con un dato sforzo per motivi ad essa estrinseci, può diventare desiderabile per se stessa. Ne deriva male o bene nella misura in cui quell'azione medesima è buona o è cattiva.

Se si uccidono dei soldati tedeschi per servire la Francia e se, dopo un certo tempo, l'assassinio di esseri umani diventa un piacere, è chiaro che questo sarà un male.

Se si aiutano, per servire la Francia, gli operai che fuggono la deportazione in Germania, e se dopo un certo tempo l'aiuto ai disgraziati diventa un piacere, è chiaro che questo sarà un bene. Non tutti i casi sono altrettanto chiari, ma tutti possono essere esaminati da questo punto di vista.

E poi, a parità di condizioni, bisogna sempre scegliere quei tipi di azione che contengono in sé una tendenza verso il bene. Non di rado bisogna farlo persino quando non si ha parità di condizioni. Bisogna farlo non soltanto perché è bene, motivo sufficiente, ma anche perché è, oltre tutto, utile.

Il male è un movente di azione molto più facilmente del bene, ma quando il bene puro sia divenuto un movente che agisce entro la nostra anima, si avrà in esso la fonte di impulsi inesauribili e invariabili; mentre non è mai così col male.

E' molto facile fare il doppio giuoco per patriottismo, ingannare il nemico per servir meglio la propria patria. Ma se gli sforzi compiuti in questa attività sorpassano l'energia del movente patriottico e se, in seguito, si prende gusto all'attività in sé e per sé, si giungerà quasi inevitabilmente ad un punto nel quale noi stessi non sapremo più chi serviamo e chi inganniamo; ad un punto nel quale siamo pronti a servire o ad ingannare chiunque.

Se siamo, invece, spinti dal patriottismo ad azioni che fanno germogliare e crescere l'amore di un bene superiore alla patria, l'anima acquisterà la tempra che crea i martiri e la patria se ne avvantaggerà.

La fede è più realistica della politica realistica. Chi non ne ha la certezza non ha la fede.

E' dunque necessario esaminare e pesare con estrema cura, facendo ogni volta il giro dell'intero problema, ognuno dei tipi di azione della resistenza illegale in Francia.

Un'attenta osservazione sul posto, eseguita esclusivamente da questo punto di vista, è, a questo fine, indispensabile.

Non si esclude nemmeno che possa essere necessario inventare nuove forme d'azione, tenendo conto, a un tempo, di queste considerazioni e dei fini immediati.

(Per esempio, organizzare subito una larga rete cospirativa per la "distruzione dei documenti ufficiali" relativi al controllo statale sugli individui, distruzione che può essere compiuta con i mezzi più vari, come incendi eccetera; un'azione del genere darebbe incalcolabili vantaggi immediati e futuri.)

Un grado di realtà anche più grande di quello proprio all'azione è



dato dall'organizzazione che quelle azioni coordina; se un'organizzazione simile non è stata creata artificialmente, ma è cresciuta come una pianta in mezzo alle necessità quotidiane, e, a un tempo, è stata modellata da una paziente attenzione secondo una lucida visione del bene, si avrà forse in essa il grado di realtà più elevato possibile.

In Francia le organizzazioni esistono. Ma esistono anche, cosa infinitamente più interessante, embrioni, germi, abbozzi di organizzazioni che si vanno formando.

Bisogna studiarle, osservarle sul posto e servirsi dell'autorità che ha sede a Londra come di uno strumento per modellarle con discrezione e pazienza, come fa lo scultore che intuisce, per estrarla, la forma circoscritta dal blocco di marmo.

Quest'attività formatrice dev'essere guidata a un tempo da considerazioni immediate e mediate.

Tutto quel che è stato detto prima a proposito della parola e dell'azione si applica anche qui.

Un'organizzazione che cristallizzi e capti le parole d'ordine ufficiali, che ne traduca l'ispirazione in altre parole, in parole sue, che le realizzi in azioni coordinate delle quali essa sia una garanzia d'efficacia sempre maggiore, che sia un ambiente vivo, pieno di calore, di intimità, di fraternità e di affetto - ecco l'humus dove gli sventurati francesi, sradicati dal disastro, possono vivere e trovare la propria salvezza per la guerra e per la pace.

Bisogna farlo subito. Dopo la vittoria, nello scatenamento irresistibile degli appetiti individuali per la conquista del benessere o del potere, sarà assolutamente impossibile cominciare qualcosa.

Bisogna farlo immediatamente. E' incredibilmente urgente. Mancare questo momento vorrebbe dire incorrere in una responsabilità che è quasi un delitto.

L'unica fonte di salvezza e di grandezza per la Francia è quella di riprendere contatto con lo spirito nazionale nelle profondità della sua sciagura. Bisogna farlo ora, immediatamente; quando la sciagura ci piega ancora; quando la Francia ha davanti a sé, nell'avvenire, la possibilità di realizzare il primo barlume di coscienza dello spirito nazionale ridesto, esprimendolo in un'azione bellica.

Dopo la vittoria, questa possibilità sarebbe svanita, e la pace non ne potrebbe procurare una equivalente. Perché immaginare e concepire un'azione di pace è infinitamente più difficile che concepire un'azione di guerra; per passare attraverso un'azione di pace, un'ispirazione deve aver già un elevato grado di coscienza, di luce, di realtà. Quest'ultima ipotesi, al momento della pace, si presenterà per la Francia solo se l'ultimo periodo della guerra avrà già prodotto quell'effetto. Bisogna che la guerra sviluppi e nutra l'ispirazione; per ciò è necessario che un'ispirazione profonda, autentica, una vera luce, nasca in piena guerra.

Bisogna che la Francia prenda nuovamente e pienamente parte alla guerra; che, a prezzo di sangue, partecipi alla vittoria. Ma questo non sarebbe sufficiente. Tutto questo potrebbe aver luogo nelle tenebre, e il vero profitto sarebbe allora troppo scarso.

Bisogna, per di più, che l'alimento della sua energia bellica non sia cosa diversa dal suo vero spirito nazionale, ritrovato negli abissi della sciagura; benché, dopo una simile notte, il livello della sua coscienza debba essere inevitabilmente assai scarso.

La guerra può allora infiammarlo.

La vera missione del movimento francese a Londra è, proprio in ragione delle circostanze politiche e militari, una missione spirituale prima ancora che una missione politica e militare.

Potrebbe essere definita come la direzione di coscienza al livello d'una nazione.

La forma di azione politica qui accennata esige che ogni scelta sia preceduta dalla visione simultanea di più considerazioni assai diverse fra loro. Ciò implica un grado elevato di attenzione, pressappoco della medesima natura di quello che è richiesto dal lavoro creativo dell'arte e della scienza.

Ma perché la politica, che decide il destino dei popoli ed ha per suo oggetto la giustizia, dovrebbe esigere un'attenzione minore dell'arte e della scienza che hanno per oggetto il bello e il vero?

La politica ha un'affinità strettissima con l'arte; con arti quali la poesia, la musica, l'architettura.

La composizione simultanea su piani diversi è la legge della creazione artistica, e ne costituisce la difficoltà.

Un poeta, nella disposizione delle parole e nella scelta di ogni parola, deve tener conto simultaneamente di almeno cinque o sei piani compositivi. Le regole della versificazione - numero di sillabe e rime - nella forma poetica che ha adottato; la coordinazione grammaticale delle parole; la loro coordinazione logica nei confronti dello sviluppo del pensiero; la successione puramente musicale dei suoni contenuti nelle sillabe; il ritmo, per così dire, materiale, costituito dalle cesure, dalle pause, dalla durata di ogni sillaba e di ogni gruppo di sillabe; l'atmosfera che le possibilità suggestive di ogni parola le creano intorno, e il passaggio da una atmosfera all'altra man mano che le parole si susseguono; il ritmo psicologico dato dalla durata delle parole corrispondenti a questa o a quella atmosfera e moto del pensiero; gli effetti della ripetizione e della novità; e, certo, altre cose ancora; e una totale intuizione di bellezza che unifichi il tutto.

L'ispirazione è una tensione delle facoltà dell'anima che realizza il grado di attenzione indispensabile alla composizione su piani multipli.

Chi è incapace di un'attenzione simile ne riceverà, un giorno, la capacità se si ostina con umiltà, perseveranza e pazienza e se è spinto da un desiderio immutabile e violento.

Se non è posseduto da un simile desiderio, non è indispensabile che scriva versi.

Anche la politica è un'arte regolata dalla composizione su piani multipli. Chiunque abbia responsabilità politiche, se c'è in lui fame e sete di giustizia, deve desiderare di ricevere quella capacità di composizione su piani multipli, e quindi deve, col tempo, infallibilmente riceverla.

Ma oggi, il tempo incalza. I bisogni sono urgenti.

Il metodo di azione politica qui accennato supera le possibilità dell'intelligenza umana, almeno per quanto se ne sa. Ma proprio questo ne fonda il valore. Non bisogna chiedersi se si è capaci o no di applicarlo. La risposta sarebbe sempre negativa. Bisogna concepirlo in un modo assolutamente chiaro; affisarlo a lungo e spesso; affondarlo per sempre in quella parte dell'anima dove i pensieri si radicano; e tenerlo presente in ogni decisione. E' forse possibile, in questo caso, che le decisioni, benché imperfette, siano buone.

Chi scrive versi desiderando di fare dei versi belli come quelli di Racine non farà mai un bel verso. Ma ne farà ancor meno se non avrà neppure quella speranza.

Per scrivere dei versi dove ci sia qualche bellezza, bisogna aver desiderato di eguagliare con la disposizione delle parole la bellezza pura e divina che dimora, come dice Platone, dall'altra parte del cielo.

Una delle verità fondamentali del cristianesimo è che un progresso

verso una minore imperfezione non è prodotto dal desiderio di una minore imperfezione. Solo il desiderio della perfezione ha la virtù di distruggere nell'anima una parte del male che la intorbida. Per questo il comandamento di Cristo suona: «Siate perfetti come è perfetto il vostro Padre celeste».

Quanto il linguaggio umano è lontano dalla bellezza divina, tanto sono lontane dalla verità le facoltà sensibili ed intellettuali degli uomini e tanto sono lontane dalla giustizia le necessità della vita sociale. E' chiaro quindi che la politica ha bisogno di sforzi inventivi quanto l'arte e la scienza.

Proprio per questo quasi tutte le opinioni politiche e le relative discussioni sono estranee alla politica quanto il cozzo di differenti opinioni estetiche nelle birrerie di Montparnasse è estraneo all'arte. L'uomo politico nel primo caso, come l'artista nel secondo, possono trovarvi appena un certo stimolo, che dev'essere preso a piccole dosi. La politica non è quasi mai considerata come un'arte di qualità tanto elevata. Ma questo avviene perché si è presa l'abitudine, da secoli, di considerarla solo e prevalentemente come la tecnica per l'acquisto e la conservazione del potere.

Ma il potere non è fine a se stesso. Per natura, per essenza, per definizione, è solo un mezzo. Sta alla politica come il pianoforte sta alla composizione musicale. Un compositore che abbia bisogno di un pianoforte per l'invenzione delle sue melodie si troverà in difficoltà se è in un borgo dove non ci sono pianoforti. Ma se egli se ne procura uno, il problema è allora quello di comporre.

Disgraziati che siamo: avevamo scambiato la fabbricazione di un pianoforte con la composizione di una sonata.

Un metodo di educazione non vale molto se non si ispira all'idea di una certa perfezione umana. Quando si tratta dell'educazione di un popolo, quest'idea deve essere l'idea di una civiltà. Non bisogna cercarla nel passato, che ha in sé soltanto opere imperfette. E ancor meno nei nostri sogni del futuro che sono necessariamente mediocri come noi, e quindi inferiori di molto al passato. Bisogna cercare l'ispirazione di una educazione simile, come anche il metodo, fra le verità eternamente iscritte nella natura delle cose.

Ecco, a questo proposito, qualche indicazione.

Quattro sono soprattutto gli ostacoli che ci separano da una forma di civiltà che valga qualcosa. La nostra falsa idea di grandezza; la degradazione del senso della giustizia; la nostra idolatria per il denaro; e l'assenza di ispirazione religiosa. Ci si può esprimere senza esitazione con la prima persona plurale perché è dubbio che in questo momento un solo essere umano sulla superficie del globo terrestre sfugga a quella quadruplice malattia ed è anche più dubbio che ve ne sia uno solo di razza bianca. Ma se ve ne sono, nonostante tutto, come bisogna sperare, sono certo nascosti.

La nostra idea di grandezza è l'ostacolo più grave e quello di cui siamo meno consapevoli. Almeno come un ostacolo in noi stessi; perché nei nostri nemici ci urta. Ma, nonostante l'avvertimento di Cristo a proposito della festuca e della trave, non pensiamo a riconoscerlo in noi.

La nostra concezione della grandezza è quella medesima che ha ispirato tutta la vita di Hitler. Quando la denunciavamo senza minimamente ravvisarla in noi stessi, certo gli angeli devono piangere o ridere, se pur vi sono angeli che si interessino alla nostra propaganda.

Sembra che appena occupata la Tripolitania si sia fatto cessare l'insegnamento fascista della storia. Molto bene. Ma sarebbe interessante sapere in che cosa consista, per quanto riguarda l'antichità, la differenza tra l'insegnamento fascista e quello della repubblica francese. La differenza doveva esser minima perché la

massima autorità della Francia repubblicana in materia di storia antica, il professor Carcopino, teneva a Roma conferenze su Roma antica e la Gallia perfettamente adatte ad essere pronunciate in quel luogo e benissimo accolte.

Oggi, i francesi di Londra hanno qualche rimprovero da fare al professor Carcopino, ma non a proposito delle sue concezioni storiche. Un altro storico della Sorbona diceva, nel gennaio del 1940, a taluno che aveva scritto qualcosa di piuttosto duro a proposito dei romani:

«Se l'Italia si volge contro di noi, avrete avuto ragione». Come criterio di giudizio storico mi sembra insufficiente.

I vinti beneficiano spesso di una sentimentalità che a volte è persino ingiusta; ma soltanto i vinti provvisori. La sventura è un immenso prestigio quando è congiunto a quello della forza. La sventura dei deboli non è neppur degnata di attenzione; se non è addirittura repulsiva. Quando i cristiani ebbero acquisito la solida convinzione che il Cristo, benché fosse stato crocifisso, sarebbe in seguito resuscitato e sarebbe tornato prossimamente in gloria per ricompensare i suoi e punire tutti gli altri, nessun tormento poté più spaventarli. Ma prima, quando il Cristo era solo una creatura purissima, non appena la sciagura si fu abbattuta su di lui, venne abbandonato. Chi maggiormente lo amava non poté trovare in cuore la forza di correre qualche rischio per lui. I tormenti sono superiori al coraggio quando, per affrontarli, non c'è lo stimolo di una rivincita. La rivincita non ha bisogno d'essere personale; un gesuita martirizzato in Cina è sostenuto dalla grandezza temporale della chiesa, benché personalmente non possa sperarne alcun aiuto. Su questa terra non c'è altra forza che la forza. Questo potrebbe essere un assioma. In quanto alla forza che non è di questa terra, il contatto con essa si paga solo a prezzo di un transito attraverso qualcosa che somiglia alla morte.

Su questa terra non c'è altra forza che la forza; ed è essa a comunicare forza ai sentimenti, compreso quello della compassione. Se ne potrebbero citare cento esempi. Perché dopo il 1918 i pacifisti si sono impietositi sulla Germania tanto più che sull'Austria? Perché la necessità delle ferie è parsa a tanta gente un assioma di evidenza geometrica nel 1936 e non nel 1935? Perché tanta più gente si interessa degli operai dell'industria che di quelli dell'agricoltura? E così via.

Accade lo stesso con la storia. La resistenza eroica dei vinti viene ammirata quando il passar del tempo ha portato una qualche rivincita; altrimenti, no. Non esiste compassione per quel che è totalmente distrutto. Chi ne prova per Gerico, Gaza, Tiro, Sidone, Cartagine, Numanzia, la Sicilia greca, il Perù precolombiano?

Ma, ci si obietterà, come possiamo rimpiangere la scomparsa di cose delle quali, per così dire, non si sa nulla? Non ne sappiamo nulla perché sono scomparse. Chi le ha distrutte non ha creduto di dover conservare quelle culture.

In genere gli errori più gravi, quelli che falsano tutto il pensiero, che perdono l'anima, che la pongono al di fuori del vero e del bene, sono invisibili. Perché la loro origine sta nel fatto che talune cose sfuggono all'attenzione. Se sfuggono, come sarebbe possibile, qualunque sforzo si compia, essere attenti alla loro esistenza? Per questo la verità è per sua essenza un bene soprannaturale.

La stessa osservazione vale per la storia. Nella storia, i vinti sfuggono all'attenzione. La storia è sede di un conflitto darwiniano anche più spietato di quello che governa la vita animale e vegetale. I vinti spariscono. Non sono.

I romani, si dice, hanno civilizzato la Gallia. Prima dell'arte gallo-romana non c'era arte; nessun pensiero prima che i galli avessero il privilegio di leggere gli scritti filosofici di Cicerone; e così via.

Noi, in un certo senso, non sappiamo nulla sulla Gallia; ma quelle minime informazioni che possediamo ci provano a sufficienza che tutto quel che ci vien detto è una menzogna.

L'arte della Gallia non corre il rischio di essere oggetto di studi da parte dei nostri archeologi perché la materia impiegata era il legno. Ma la città di Bourges era una tale meraviglia di pura bellezza che i galli perdettero la loro ultima campagna per non aver avuto il coraggio di distruggerla con le loro mani. Beninteso, Cesare l'ha distrutta, massacrando simultaneamente tutta la popolazione, composta di quarantamila esseri umani.

Cesare ci dice che gli studi dei druidi duravano vent'anni e consistevano nell'imparare a mente interi poemi sulla divinità e sull'universo. La poesia gallica conteneva dunque una quantità di poemi religiosi e metafisici capaci di dar materia a vent'anni di studi. A paragone della incredibile ricchezza che questa sola indicazione ci fa intravedere, la poesia latina, nonostante Lucrezio, è ben povera cosa.

Diogene Laerzio ci dice che una tradizione attribuiva alla sapienza greca varie origini straniere, e fra queste i druidi della Gallia.

Altri testi stanno a provare che il pensiero dei druidi aveva caratteri comuni con quello dei pitagorici.

C'era dunque in quel popolo un mare di poesia religiosa, della cui ispirazione le opere di Platone possono darci un'idea.

Tutto ciò scomparve quando i romani sterminarono, perché colpevoli di patriottismo, tutti i druidi.

E' vero che i romani hanno fatto cessare i sacrifici umani praticati, così almeno dicevano, in Gallia. Noi non sappiamo nulla su quel che fossero, sul modo e l'intenzione con cui venissero praticati, se quella fosse una forma di esecuzione capitale dei criminali o se si desse la morte a degli innocenti e, in quest'ultimo caso, se ciò accadesse o no col loro consenso. La testimonianza dei romani è molto imprecisa e potrebbe essere ammessa solo con riserva. Ma quel che sappiamo con certezza è che i romani stessi, in Gallia ed ovunque, hanno fatto morire migliaia di innocenti, non per onorare gli dei, ma per divertire la folla. Quella era la tipica istituzione romana, che praticavano ovunque; essi, che noi abbiamo il coraggio di considerare come portatori di civiltà.

Tuttavia, parrebbe un'assurdità affermare pubblicamente che la Gallia, prima della conquista, era molto più civile di Roma.

Questo è solo un esempio tipico. Benché alla Gallia sia succeduta sul medesimo suolo una nazione che è la nostra, benché il patriottismo abbia da noi, come altrove, una forte tendenza ad estendersi nel passato, benché quel poco di documenti che ci vengono conservati costituisca una testimonianza irrefutabile, la disfatta degli eserciti galli è un ostacolo insormontabile al riconoscimento della elevata qualità spirituale di quella civiltà distrutta.

E tuttavia son stati compiuti, in suo favore, dei tentativi, come quello di Camille Jullian. Ma, non essendo stata Troia mai più la sede di una nazionalità, chi mai si è sforzato di discernere la verità che traluce evidentissima nell'"Iliade", in Erodoto, nell'"Agamennone" di Eschilo, e cioè che Troia era ad un livello di civiltà, di cultura, di spiritualità ben più elevato di coloro che l'hanno ingiustamente assalita e distrutta; e che la sua scomparsa è stata un disastro nella storia dell'umanità?

Prima del giugno 1940 si potevano leggere sulla stampa francese articoli d'incoraggiamento patriottico che confrontavano il conflitto franco-tedesco con la guerra di Troia. Ci spiegavano che questa guerra era già una lotta della civiltà contro la barbarie, e i barbari erano naturalmente i troiani. Ora, questo errore non ha altro motivo fuor di

quello della sconfitta di Troia.

Se non si può fare a meno di cadere in questo errore nei confronti dei greci, che sono stati tormentati dal rimorso del delitto commesso e hanno, essi stessi, testimoniato a favore delle loro vittime, come potremmo evitarlo nei confronti delle altre nazioni, la cui invariabile pratica è quella di calunniare i popoli che hanno distrutto?

La storia è fondata sui documenti. Uno storico si vieta per professione le ipotesi che non abbiano traccia di fondamento. In apparenza è un metodo molto ragionevole; ma in realtà non è affatto così. Perché, essendo i documenti lacunosi, l'equilibrio del pensiero esige che ipotesi senza fondamento siano presenti allo spirito, a condizione che ciò avvenga per questa ragione e che più di un'ipotesi si formuli intorno ad ogni diverso problema.

A maggior ragione bisogna leggere fra le righe dei documenti, ricondursi completamente, con intera dimenticanza di se stessi, agli avvenimenti evocati, trattenere a lungo l'attenzione sulle piccole cose significative ed estrarne tutto il senso possibile.

Ma il rispetto del documento e lo spirito professionale dello storico non dispongono il pensiero a questo tipo di esercizio. Lo spirito cosiddetto storico non penetra la carta per trovare la carne e il sangue; esso consiste in una subordinazione del pensiero al documento. Ora, per la natura delle cose, i documenti provengono dai potenti, dai vincitori. Così la storia non è altro che una compilazione delle deposizioni fatte dagli assassini circa le loro vittime e se stessi. Il cosiddetto tribunale della storia, informato in questo modo, non potrebbe giudicare diversamente da quello degli "Animali malati di peste".

Sui romani possediamo esclusivamente gli scritti dei romani stessi e dei loro schiavi greci. Questi ultimi, sventurati che furono, in mezzo alle loro reticenze servili hanno pur detto quanto basta, a chi si dia cura di leggerli con vera attenzione. Ma perché farlo? Non esiste nessun motivo che giustifichi questo sforzo. Non sono i cartaginesi a disporre dei premi dell'Accademia né delle cattedre alla Sorbona. E perché tentare di mettere in dubbio le informazioni fornite dagli ebrei sulle popolazioni di Cannan che essi hanno sterminato o reso schiave? Non sono gli abitanti di Gerico a far le nomine all'Istituto cattolico.

Da un biografo di Hitler sappiamo come, fra i libri che hanno esercitato una profondissima influenza sulla sua gioventù, vi fosse un'opera di infimo ordine su Silla. Che importa il fatto che fosse di infimo ordine? Essa rifletteva l'atteggiamento della cosiddetta classe dirigente. Chi scriverebbe con disprezzo di Silla? Se Hitler ha desiderato il genere di grandezza che vedeva glorificato in quel libro e dovunque, non c'è stata colpa da parte sua. Quella è la grandezza, infatti, che ha raggiunto, quella medesima alla quale noi tutti ci inchiniamo quando volgiamo gli occhi al passato.

Verso quella grandezza noi ci limitiamo ad una bassa docilità spirituale; noi non abbiamo tentato, come Hitler, di afferrarla con le nostre mani. In questo egli vale più di noi. Se una data cosa viene riconosciuta come un bene, bisogna volerla. Astenersene è viltà.

Immaginiamoci quell'adolescente, povero, sradicato, che vagabonda per le vie di Vienna, affamato di grandezza. Era giusto, da parte sua, essere così affamato di grandezza. Di chi la colpa se egli non ha saputo scorgere un altro genere di grandezza che non fosse quello del delitto? Da quando il popolo sa leggere e non ha più tradizioni orali, coloro che forniscono al pubblico idee di grandezza ed esempi che le illustrano sono coloro che sanno tenere la penna in mano.

L'autore di quel mediocre libro su Silla, tutti coloro che scrivendo

su Silla o su Roma avevano reso possibile il clima nel quale venne redatto quel libro, o, più in generale, tutti coloro i quali, grazie al privilegio di usare la parola o la penna, hanno contribuito al clima culturale entro il quale è cresciuto Hitler adolescente, tutti costoro sono forse più di Hitler colpevoli dei delitti da lui commessi. La maggior parte di costoro è morta; ma coloro che oggi vivono sono simili ai loro padri, e il caso della loro data di nascita non li rende più innocenti di quelli.

Si parla di punire Hitler. Ma non lo si può punire. Voleva una cosa sola e l'ha avuta: essere nella storia. Sia che lo si uccida, o lo si torturi, o lo si imprigioni, o lo si umili, la storia sarà presente a proteggerne l'anima contro ogni colpo della sofferenza e della morte. Qualunque cosa gli si infligga, si tratterà sempre di una morte storica, di una sofferenza storica; sarà storia. Come per chi è giunto all'amore perfetto per Dio ogni avvenimento, in quanto viene da Dio, è un bene, così, per quell'idolatra della storia, tutto quel che è storia è un bene. Anzi, egli è in una situazione anche più vantaggiosa; perché il puro amore di Dio abita il centro dell'anima; lascia la nostra sensibilità esposta alle offese; quell'amore non è una corazza. Mentre l'idolatria è una corazza; impedisce al dolore di penetrare fino all'anima. Tutto quel che si vorrà imporre ad Hitler, non gli impedirà di sentirsi una creatura grandiosa. E soprattutto non impedirà, fra venti, cinquanta, cento o duecento anni, a un piccolo ragazzo sognatore e solitario, tedesco o no, di pensare che Hitler è stato un essere grandioso, che ha avuto dal principio alla fine un destino grandioso, e di desiderare con tutta l'anima un eguale destino. In questo caso, guai ai suoi contemporanei.

La sola punizione capace di punire Hitler e di distogliere dal suo esempio i ragazzi affamati di grandezza che vivranno nei secoli avvenire, è una così completa trasformazione del senso della grandezza, che necessariamente lo escluda.

E' una chimera, dovuta alla cecità degli odi nazionali, credere che si possa escludere Hitler dalla grandezza senza una trasformazione completa, fra i contemporanei, della concezione e del significato della grandezza. E per contribuire a quella trasformazione bisogna averla compiuta in noi stessi. In questo stesso momento ciascuno di noi può dare inizio alla punizione di Hitler nell'interno dell'anima propria, modificando la distribuzione del sentimento di grandezza. Non è affatto facile, perché vi si oppone una pressione sociale pesante e avviluppante come quella dell'atmosfera. Per giungervi, bisogna escludersi spiritualmente dalla società. Per questo Platone diceva che la capacità di discernere il bene esiste solo nelle anime predestinate che Dio ha educato direttamente.

E' vano cercare fin dove giungano le somiglianze e le differenze fra Hitler e Napoleone. L'unico problema che abbia interesse è quello di sapere se si può legittimamente escludere dalla grandezza uno di loro senza escluderne anche l'altro; se i loro titoli all'ammirazione sono analoghi o essenzialmente diversi. E se, dopo aver posto chiaramente la questione ed averla lungamente fissata, ci si lascia scivolare nella menzogna, si è perduti.

Marc'Aurelio a proposito di Alessandro e di Cesare diceva pressappoco così: se non sono stati giusti, nulla mi costringe ad imitarli.

Eguale, nulla ci costringe ad ammirarli.

Nulla ci costringe, meno la sovrana potenza della forza.

Si può ammirare senza amare? E se l'ammirazione è un amore, come è possibile amare se non il bene?

Sarebbe semplice pattuire con noi stessi di voler ammirare nella storia solo le azioni e le vite nelle quali brilla lo spirito di verità, di giustizia e di amore; e, molto al di sotto, quelle nelle

quali sia possibile riconoscere un presentimento reale di quello spirito.

Questo esclude, per esempio, lo stesso san Luigi, per via del tristo consiglio dato ai suoi amici; quello cioè di piantare le loro spade nel ventre di chiunque avesse tenuto in loro presenza qualche ragionamento che sapesse di eresia o di incredulità.

Si dirà, è vero, per scusarlo, che quella era la mentalità del suo tempo, che, per essere esistito sette secoli prima del nostro, era ottenebrato in proporzione. Non è vero. Poco prima di san Luigi i cattolici di Béziers, nonché piantare le loro spade nel corpo degli eretici, sono morti tutti per non consegnarli. La chiesa ha dimenticato di onorarli come martiri, onore che essa accorda ad inquisitori puniti con la morte dalle loro vittime. Gli zelatori della tolleranza, dei lumi e della laicità, nel corso degli ultimi tre secoli non si sono affatto degnati di ricordarli; una forma tanto eroica della virtù da essi piattamente definita tolleranza sarebbe stata, per loro, assai imbarazzante.

Ma quand'anche fosse vero, quand'anche la crudeltà del fanatismo avesse dominato tutte le anime del medioevo, l'unica conclusione dovrebbe essere che in quell'epoca non c'è nulla da ammirare né da amare; una tale conclusione non porterebbe di un millimetro san Luigi più vicino al bene. Lo spirito di verità, di giustizia e di amore non ha niente a che vedere col secolo; è eterno; il male è la distanza che separa da esso le azioni e i pensieri; una crudeltà dell'anno mille è esattamente altrettanto crudele, né più né meno, di una crudeltà dell'Ottocento.

Per discernere una crudeltà, bisogna tener conto delle circostanze, dei significati variabili degli atti e delle parole, del linguaggio simbolico proprio di ogni ambiente; ma una volta che un'azione è stata con certezza riconosciuta come una crudeltà, indipendentemente dal luogo e dalla data, essa dev'essere oggetto di orrore.

Lo sentiremmo irresistibilmente se amassimo come noi stessi tutti gli sventurati che, due o tremila anni fa, hanno sofferto per la crudeltà dei loro simili.

Allora non si potrebbe scrivere, come Carcopino, che a Roma sotto l'impero la schiavitù si era fatta più mite, perché di rado comportava una punizione maggiore di quella delle verghe.

La superstizione moderna del progresso è un sottoprodotto della menzogna con la quale si è trasformato il cristianesimo in religione romana ufficiale; essa è legata alla distruzione dei tesori spirituali dei paesi conquistati da Roma, alla dissimulazione della perfetta continuità esistente fra quei tesori e il cristianesimo, a una concezione storica della redenzione, che ne fa una operazione temporale e non eterna. Più tardi, l'idea di progresso si è laicizzata; ed ora è il veleno della nostra epoca. Ammettendo che l'inumanità fosse una grande e buona cosa nel quattordicesimo secolo, ma una cosa orribile nel diciannovesimo secolo, come impedire allora che un ragazzo del ventesimo secolo, appassionato di letture storiche, si dica: «Sento in me stesso che è finita l'epoca nella quale l'umanità era una virtù e che deve invece ritornare l'epoca della inumanità»? Chi vieta di immaginare una successione ciclica invece di una linea continua? Il dogma del progresso disonora il bene facendolo oggetto della moda.

D'altronde, questo dogma sembra rispondere così bene ai fatti, solo perché lo spirito storico consiste nel prendere in parola gli assassini. Quando di tanto in tanto l'orrore giunge a penetrare la dura insensibilità di un lettore di Tito Livio, egli si dice: «Erano i costumi dell'epoca». Ma negli storici greci si avverte chiaramente che la brutalità dei romani ha terrorizzato e paralizzato i loro



contemporanei esattamente come fa oggi la brutalità dei tedeschi. Salvo errore, fra tutti gli episodi della storia antica che riguardano i romani, c'è un solo esempio di bene perfettamente puro. Sotto il triumvirato, durante le proscrizioni, i proconsoli, i consoli, i pretori iscritti nelle liste abbracciavano le ginocchia dei propri schiavi implorando il loro aiuto e chiamandoli padroni e salvatori; perché la fierezza romana non resisteva alla sventura. Gli schiavi, con ragione, li respingevano. Vi furono pochissime eccezioni. Ma un romano, senza aver dovuto umiliarsi, fu nascosto nella propria casa ad opera dei suoi schiavi. Alcuni soldati, che lo avevano visto entrare, cominciarono a torturare gli schiavi per costringerli a consegnare il padrone. Gli schiavi soffrirono tutte le torture senza cedere. Ma il padrone, dal suo nascondiglio, vedeva la tortura. Non ne poté sopportare la vista, si consegnò ai soldati e fu immediatamente ucciso.

Chiunque abbia una qualche coscienza morale, se dovesse scegliere fra diversi destini, sceglierebbe di essere o quel padrone o uno dei suoi schiavi, piuttosto che uno degli Scipioni, o Cesare, o Cicerone, o Augusto, o Virgilio, o persino uno dei Gracchi.

Ecco un esempio di quel che è giusto ammirare. Nella storia poche cose sono perfettamente pure. La maggior parte riguarda uomini che non ci hanno lasciato il loro nome, come quel romano, come gli abitanti di Béziers all'inizio del tredicesimo secolo. Se cerchiamo nomi che evocano la purezza, ne troveremo ben pochi. Nella storia greca potremmo nominare forse soltanto Aristide, Dione (l'amico di Platone) e Agide, il giovane re socialista di Sparta, ucciso a vent'anni. E nella storia di Francia si troverebbe forse un altro nome oltre quello di Giovanna d'Arco? Non ne siamo certi.

Ma poco importa. Chi ci costringe ad ammirare molte cose? L'essenziale è ammirare solo quel che si può ammirare con tutta l'anima. Chi può ammirare con tutta l'anima Alessandro, se non ha un'anima volgare?

C'è gente che propone di abolire l'insegnamento della storia. E' vero che bisognerebbe sopprimere l'abitudine assurda di impartire lezioni di storia ridotte ad un arido scheletro di date e di nomi e dedicare invece alla storia la medesima qualità di attenzione che si dedica alla letteratura. Ma sopprimere lo studio della storia sarebbe disastroso. Non c'è patria senza storia. Gli Stati Uniti ci insegnano abbastanza bene che cosa sia un popolo senza la dimensione del tempo. Altri propongono di insegnare la storia respingendo le guerre sullo sfondo. Sarebbe una menzogna. Oggi avvertiamo anche troppo, e certo fu così anche per il passato, che per i popoli non c'è nulla di più importante della guerra. Bisogna parlare della guerra quanto se ne parla ora o anche di più; ma bisogna parlarne in un'altra maniera. Non esiste nessun'altra via alla conoscenza del cuore umano fuor dello studio della storia connesso all'esperienza della vita, sì che queste due esperienze si illuminino a vicenda. Alla mente degli adolescenti e degli uomini questo nutrimento dev'essere fornito. Ma bisogna che sia un nutrimento di verità. Non solo è necessario che i fatti siano esatti nei limiti del controllo, ma che vengano mostrati nella loro vera prospettiva in relazione al bene e al male.

La storia è un intreccio di bassezze e di crudeltà, dove ogni tanto brilla qualche goccia di purezza. Se così è, è perché fra gli uomini c'è poca purezza; e poi perché la maggior parte di quel poco rimane nascosto. Bisogna cercarne, se è possibile, testimonianze indirette. Le chiese romaniche, il canto gregoriano sono potuti nascere solo in mezzo a popoli dove c'era molta più purezza di quanta non ve ne sia stata nei secoli seguenti.

Per amare la Francia, bisogna sentire che essa ha un passato, ma non bisogna amare l'involucro storico di quel passato. Bisogna amarne la

parte muta, anonima, sparita.

E' completamente errato credere che un meccanismo provvidenziale trasmetta alla memoria dei posteri il meglio di un'epoca. Per la natura delle cose, quella che viene trasmessa è proprio la falsa grandezza. E' vero che esiste un meccanismo provvidenziale, ma esso opera solo in modo da mescolare un po' di grandezza autentica a molta falsa grandezza. Tocca a noi separarle. Altrimenti saremo perduti. La trasmissione della falsa grandezza attraverso i secoli non è peculiare della storia. E' una legge generale. Regna, ad esempio, anche nelle lettere e nelle arti. Esiste un certo dominio del genio letterario sui secoli che corrisponde al dominio del genio politico nello spazio; sono domini della medesima natura, egualmente temporali, egualmente appartenenti all'ambito della materia e della forza, egualmente volgari. E quindi possono essere oggetto di mercato e di scambio.

Nel corso del suo poema Ariosto non si è vergognato di dire al suo padrone, il duca d'Este, qualcosa di simile: Sono vostro sottoposto finché vivo e dipende da voi che io sia ricco o povero. Ma il vostro nome è in mio potere, per quanto riguarda l'avvenire, e dipende da me che fra trecento anni si parli male o bene di voi o non si dica niente. Abbiamo interesse ad andare d'accordo. Datemi il vostro favore e la ricchezza ed io canterò il vostro elogio.

Virgilio aveva fin troppo il senso delle convenienze per esporre pubblicamente un simile mercato. Ma in realtà, fra Augusto e lui, è intercorso esattamente il medesimo mercato. I suoi versi sono spesso squisiti, ma ciò nonostante, per lui ed i suoi simili, bisognerebbe trovare un nome diverso dal nome di poeta. La poesia non si vende. Iddio sarebbe ingiusto se l'"Eneide", scritta a quelle condizioni, valesse l'"Iliade". Ma Dio è giusto, e l'"Eneide" ne è infinitamente lontana.

Il bene è disprezzato non solo nella storia ma in tutti gli studi proposti ai giovani; e costoro, una volta adulti, trovano nel nutrimento che viene offerto alla loro mente solo dei motivi per rafforzarsi in quel disprezzo.

E' evidente, è una verità divenuta luogo comune fra i giovani e gli adulti, che il genio non ha nulla a che fare con la moralità. E così noi proponiamo all'ammirazione dei giovani e degli adulti, in ogni campo, solo il genio. In ogni e qualsiasi manifestazione del genio, essi vedono esibirsi impudentemente l'assenza di quelle virtù la cui pratica viene loro, d'altra parte, raccomandata. Che cosa se ne può concludere, se non che la virtù è l'appannaggio della mediocrità? Questa persuasione è penetrata così a fondo che la parola «virtù» è ormai ridicola; essa, che un tempo era carica di significato come le parole «onestà» e «bontà». In questo, più degli altri popoli, gli inglesi sono vicini al passato; e quindi non c'è oggi nessuna parola francese capace di tradurre «good» e «wicked».

Come potrà imparare ad ammirare il bene un ragazzo che nelle lezioni di storia vede glorificate la crudeltà e l'ambizione; in quelle di letteratura l'egoismo, l'orgoglio, la vanità, il desiderio di successo; in quelle di scienza tutte le scoperte che hanno sconvolto la vita degli uomini, senza che si dia nessuna importanza né al metodo della scoperta, né agli effetti di quello sconvolgimento? Tutto quel che cerca di andare contro questa corrente tanto diffusa (ad esempio, gli elogi di un Pasteur) suona falso. Nell'atmosfera della falsa grandezza, è inutile voler ritrovare quella giusta. Bisogna disprezzare la falsa grandezza.

E' vero che il genio non ha rapporti con la moralità; ma ciò avviene perché nel genio non v'è grandezza. E' falso che non vi sia rapporto fra la perfetta bellezza, la perfetta verità, la perfetta giustizia;

più che un rapporto, vi è un'unità misteriosa, perché il bene è uno. C'è un livello di grandezza dove l'eroismo, la santità, il genio creatore di bellezza, e quello che rivela la verità non si distinguono più tra loro. Avvicinandoci a questo punto, già vediamo che le grandezze tendono a confondersi. Non possiamo in un Giotto separare il genio del pittore dallo spirito francescano; né il genio del pittore o del poeta dallo stato d'illuminazione mistica, nei quadri e nelle poesie della setta Zen in Cina; né il genio del pittore e l'amore ardente ed imparziale che trafigge il fondo delle anime, quando Velázquez mette sulla tela re e mendicanti. L'"Iliade", le tragedie di Eschilo e quelle di Sofocle recano in modo evidente il segno che i poeti, loro autori, erano in uno stato di santità. Dal punto di vista puramente poetico, senza tener conto di altro, è infinitamente preferibile aver composto il cantico di san Francesco d'Assisi, quel gioiello di perfetta purezza, piuttosto che tutta l'opera di Victor Hugo. Racine ha scritto la sola opera dell'intera letteratura francese che possa essere posta quasi accanto ai grandi capolavori greci, proprio mentre l'anima sua era travagliata dalla conversione. Era lontano dalla santità quando scrisse le altre sue opere, e non vi troviamo quindi quella straziante bellezza. Una tragedia come "Re Lear" è frutto diretto d'un puro spirito d'amore. La santità splende nelle chiese romaniche e nel canto gregoriano. Monteverdi, Bach, Mozart furono esseri puri nella loro esistenza come nella loro opera. Se vi sono geni, la cui genialità è pura tanto da essere manifestamente prossima alla grandezza dei santi più alti, perché perdere il proprio tempo ad ammirare gli altri? Possiamo servirci degli altri, trarre da loro conoscenze e godimenti; ma perché amarli? Perché dedicare il proprio cuore ad altro che non sia il bene? Si può scorgere nella letteratura francese una chiara corrente di purezza. In poesia, bisogna cominciare da Villon, il primo, il più grande. Non sappiamo nulla delle sue colpe, e nemmeno se vi fu colpa da parte sua: ma la purezza dell'anima è evidente attraverso l'espressione straziante dell'infelicità. L'ultimo, o quasi l'ultimo, è Racine, grazie a "Fedra" e ai "Cantici spirituali"; fra i due possiamo nominare Maurice Scève, d'Aubigné, Théophile de Viau, che furono tre grandi poeti e tre uomini di rara levatura. Nel diciannovesimo secolo, tutti i poeti furono più o meno letterati, cosa che contamina vergognosamente la loro poesia; almeno, Lamartine e Vigny hanno aspirato realmente a qualcosa di puro ed autentico. C'è un po' di vera poesia in Gérard de Nerval. Sul finire del secolo, Mallarmé è stato ammirato tanto come qualcosa di simile ad un santo quanto come poeta, ed erano quelle, in lui, due grandezze inseparabili. Mallarmé è un vero poeta. Per quanto riguarda la prosa, c'è forse una purezza misteriosa in Rabelais, nel quale, d'altronde, tutto è misterioso. Ve n'è certo in Montaigne, nonostante le sue numerose mancanze, perché era sempre abitato dalla presenza d'un essere puro e senza il quale sarebbe certo rimasto nella mediocrità; voglio dire, La Boétie. Nel diciassettesimo secolo, si può pensare a Cartesio, a Retz, a Port-Royal, soprattutto a Molière. Nel diciottesimo secolo ci sono Montesquieu e Rousseau. Forse è tutto. Supponendo una qualche esattezza in questa enumerazione, ciò non significa che non si debba leggere il resto, ma che bisogna leggerlo senza credere di trovarvi il genio della Francia. Il genio della Francia è solo in quel che è puro. E' giustissimo affermare che esso è un genio cristiano ed ellenico. E quindi sarebbe legittimo fornire minor copia di cose specificamente francesi all'educazione e alla cultura dei francesi ed accrescere la parte d'arte romanica, di canto gregoriano, di poesia liturgica e

d'arte, di poesia, di prosa dei greci dell'età aurea. Là si può attingere largamente ad una bellezza assolutamente pura.

E' un peccato che il greco sia considerato materia di erudizione per specialisti. Se la si smettesse di subordinare lo studio del greco a quello del latino, e se si tendesse solo a render capace un ragazzo di leggere facilmente e con piacere un facile testo greco con traduzione a fianco, sarebbe possibile diffondere molto largamente una conoscenza elementare del greco, anche al di fuori della scuola secondaria. Ogni ragazzo un po' dotato potrebbe entrare in contatto diretto con la civiltà dalla quale abbiamo tratto le nozioni medesime di bellezza, di verità e di giustizia.

L'amore del bene non si accenderà mai nei cuori, e in tutta la popolazione, come è necessario per la salvezza del nostro paese, finché, in qualsiasi campo, crederemo che la grandezza possa risultare da altro che non sia il bene.

Per questo Cristo ha detto: «Un buon albero produce buoni frutti, un cattivo albero produce cattivi frutti». Un'opera d'arte perfettamente bella è un cattivo frutto oppure l'ispirazione da cui nasce è prossima alla santità.

Se il bene puro non fosse mai capace di produrre fra noi una reale grandezza nell'arte, nella scienza, nella speculazione teorica, nell'azione pubblica, se in tutti questi campi ci fosse solo falsa grandezza, se in tutti questi campi tutto fosse disprezzabile e quindi condannabile, non ci sarebbe nessuna speranza per la vita profana. Non sarebbe possibile che l'altro mondo illuminasse questo mondo.

Non è così; e per questo è indispensabile distinguere la vera grandezza da quella falsa e proporre all'amore solo la prima. La vera grandezza è il frutto bello che cresce da un buon albero, e il buon albero è una disposizione dell'anima prossima alla santità. Le altre grandezze che si pretendono tali devono essere esaminate freddamente, come si esaminano certe curiosità naturali. Se, in pratica, la ripartizione sotto queste due rubriche può comportare errori, è nondimeno essenziale scolpire nel più profondo del cuore il principio medesimo della ripartizione.

La concezione moderna della scienza è responsabile, come quella della storia e quella dell'arte, delle attuali mostruosità e dev'essere, anch'essa, trasformata se vogliamo veder spuntare una civiltà migliore.

Questa è cosa tanto più fondamentale (benché la scienza sia di rigorosa pertinenza degli specialisti), quanto più il prestigio della scienza e degli scienziati è immenso su tutte le menti e, nei paesi non totalitari, sorpassa di gran lunga tutti gli altri. In Francia, quando la guerra è scoppiata, era forse l'unico prestigio che fosse sopravvissuto; nulla era rispettato quanto la scienza. Nell'atmosfera del Palais de la Découverte, nel 1937, c'era qualcosa a un tempo di pubblicitario e di quasi religioso, impiegando questo termine nel senso più grossolano. La scienza, insieme alla tecnica (che ne è appena l'applicazione), è il nostro unico titolo alla fierezza di essere occidentali, gente di razza bianca, uomini moderni.

Un missionario che persuade un abitante della Polinesia ad abbandonare le sue tradizioni ancestrali sulla creazione del mondo, così poetiche e belle, per quelle della Genesi, piene di una poesia tanto simile, quel missionario trae la sua forza di persuasione dalla coscienza della sua superiorità di uomo bianco; coscienza che si fonda sulla scienza. Eppure egli è personalmente tanto estraneo alla scienza quanto lo è il polinesiano, perché chiunque non ne sia specialista le è affatto estraneo. La Genesi lo è anche di più. Un insegnante di paese che si burla del prete, e il cui atteggiamento distoglie i ragazzi dall'andare a messa, trae la sua forza persuasiva dalla

coscienza della sua superiorità d'uomo moderno su di un dogma medievale, coscienza che è fondata sulla scienza. Eppure, relativamente alle sue possibilità di controllo, la teoria di Einstein è almeno altrettanto poco fondata e altrettanto contraria al buon senso quanto la tradizione cristiana nei riguardi della concezione e della nascita di Cristo.

Si dubita di tutto in Francia, non si rispetta nulla; c'è gente che disprezza la religione, la patria, lo stato, i tribunali, la proprietà, l'arte, insomma ogni cosa; ma quel loro disprezzo si ferma davanti alla scienza. Lo scientismo più grossolano non conosce discepoli più ferventi degli anarchici. Le Dantec è il loro grande uomo. I «banditi tragici» di Bonnot vi si ispiravano; e colui che più degli altri era considerato un eroe era soprannominato: «Raymond la Scienza». Al polo opposto, si incontrano sacerdoti o religiosi impegnati nella loro vita religiosa al punto da disprezzare ogni valore profano; ma il loro disprezzo si ferma dinanzi alla scienza. In qualsiasi polemica dove religione e scienza paiano in conflitto, c'è da parte della chiesa un'inferiorità intellettuale quasi comica, perché è dovuta, non già alla forza degli argomenti avversi, in genere mediocrissimi, ma unicamente a un complesso d'inferiorità.

Il prestigio della scienza oggi non ha increduli. Questo conferisce agli scienziati, e anche ai filosofi e scrittori in quanto scrivono sulla scienza, una responsabilità simile a quella dei preti del tredicesimo secolo. Gli uni e gli altri sono esseri umani, nutriti dalla società perché abbiano il tempo di cercare, di trovare e di comunicare la verità. Nel ventesimo secolo, come nel tredicesimo, il pane speso a questo fine è probabilmente pane sciupato, purtroppo; o forse peggio.

La chiesa del tredicesimo secolo aveva Cristo, ma aveva anche l'Inquisizione. La scienza del ventesimo secolo non ha Inquisizione; ma non ha neanche Cristo, né qualcosa che lo equivalga.

L'impegno oggi assunto dagli scienziati e da tutti quelli che scrivono di scienza è tanto grave che anch'essi, come gli storici e magari anche di più, sono più colpevoli forse dei delitti di Hitler di quanto lo sia Hitler medesimo.

E' quanto risulta da un passo di "Mein Kampf": «L'uomo non deve mai cadere nell'errore di credersi signore e padrone della natura... Sentirà allora che, in un mondo dove i pianeti e i soli seguono traiettorie circolari, dove le lune girano intorno ai pianeti, dove la forza regna ovunque ed è la sola dominatrice della debolezza, costringendola a servire docilmente o a spezzarsi, l'uomo non può richiamarsi a leggi speciali».

Queste righe esprimono in modo perfetto l'unica conclusione che si possa ragionevolmente trarre dalla concezione del mondo quale la si deduce dalla nostra scienza. Tutta la vita di Hitler non è altro che la traduzione pratica di questa conclusione. Chi può rimproverargli di aver realizzato quanto credeva giusto? Coloro i quali, portando in se medesimi i fondamenti della stessa credenza, non ne sono divenuti coscienti e non l'hanno tradotta in azione, si sono sottratti alla partecipazione al delitto soltanto perché hanno mancato di quella specie di coraggio che Hitler possiede.

Ancora una volta, non è giusto accusare l'adolescente derelitto, il misero vagabondo dall'anima affamata; bensì coloro che l'hanno nutrito di menzogna. E coloro che l'hanno nutrito di menzogna erano i nostri padri, ai quali somigliamo.

Nella catastrofe del tempo nostro, carnefici e vittime sono anzitutto, gli uni come gli altri, involontari testimoni dell'atroce miseria nella quale siamo immersi.

Per avere il diritto di punire i colpevoli, bisognerebbe anzitutto

purificarci dal loro delitto, presente nell'anima nostra sotto impensati travestimenti. Ma se quest'operazione ci riesce, quando l'avremo compiuta non avremo più nessuna voglia di punire, e se ci crederemo costretti a farlo, lo faremo il meno possibile, e con estremo dolore.

Hitler ha visto benissimo l'assurdità della concezione del diciottesimo secolo che è tuttora in favore e che poi è già in germe nell'opera di Cartesio. Da due o tre secoli crediamo contemporaneamente che la forza sia l'unica signora di tutti i fenomeni della natura, e che gli uomini possano e debbano fondare le loro reciproche relazioni sulla giustizia, riconosciuta mediante la ragione. Questa è un'assurdità patente. Non è concepibile che tutto l'universo sia assolutamente sottoposto alla forza e che l'uomo possa esserne affrancato, quando anch'egli è fatto di carne ed ossa e il suo pensiero vaga secondo le impressioni sensibili.

C'è una sola scelta da fare. O bisogna riconoscere che nell'universo, accanto alla forza, opera un principio diverso dalla forza, o bisogna riconoscerla come signora unica e sovrana anche per le relazioni umane.

Nel primo caso ci si oppone radicalmente alla scienza moderna quale è stata fondata da Galileo, Cartesio e vari altri, quale è stata seguita nel diciottesimo secolo, in particolare da Newton, nel diciannovesimo e ventesimo secolo. Nel secondo caso, ci si oppone radicalmente all'umanesimo nato nel rinascimento, trionfante nel 1789, e che, sotto una forma notevolmente degradata, ha ispirato tutta la Terza Repubblica.

La filosofia dello spirito laico e la politica radicale si fondano simultaneamente su questa scienza e su questo umanesimo, che sono, è chiaro, manifestamente incompatibili. Dunque non si può dire che la vittoria di Hitler sulla Francia del 1940 sia stata la vittoria d'una menzogna su una verità. Una menzogna incoerente è stata vinta da una menzogna coerente. Per questa ragione, insieme alle armi, anche gli spiriti si sono piegati.

Nel corso degli ultimi secoli si è avvertita confusamente la contraddizione fra scienza e umanesimo, benché non si abbia mai avuto il coraggio intellettuale di guardarla in faccia. Si è tentato di risolverla senza averla precedentemente contemplata. Una simile slealtà intellettuale è sempre punita con l'errore.

L'utilitarismo è stato il frutto di uno di quei tentativi. Si è supposto un piccolo e meraviglioso meccanismo grazie al quale la forza, entrando nella sfera delle relazioni umane, diverrebbe automatica produttrice di giustizia.

Il liberalismo economico dei borghesi del diciannovesimo secolo si fonda esclusivamente sulla fiducia in un simile meccanismo. L'unica restrizione era che, per godere della proprietà di produrre automaticamente la giustizia, la forza avrebbe dovuto avere la forma del danaro, escludendo così ogni uso delle armi o del potere politico.

Il marxismo non è altro che la fiducia in un meccanismo di questo genere. La forza vi è battezzata col nome di storia; ha per forma la lotta di classe; la giustizia è rimandata a un avvenire che dev'essere preceduto da qualcosa che somiglia ad una catastrofe apocalittica.

E anche Hitler, dopo il suo attimo di coraggio intellettuale e di chiaroveggenza, è caduto nell'illusione di quel piccolo meccanismo.

Gli sarebbe stato necessario un modello inedito di macchina. Ma egli non ha il gusto né la capacità dell'invenzione intellettuale, a parte qualche lampo di intuizione geniale. E quindi ha preso in prestito il suo modello di macchina da coloro che lo ossessionavano continuamente perché gli erano repulsivi. Ha semplicemente scelto come macchina la nozione di razza eletta, di una razza destinata a piegare tutto e a

stabilire quindi fra i suoi schiavi la forma di giustizia che conviene alla schiavitù.

In tutte queste concezioni, apparentemente diverse e in fondo tanto simili, c'è un solo inconveniente, eguale per tutte. Vale a dire, che sono menzogne.

La forza non è una macchina che crei automaticamente la giustizia. E' un meccanismo cieco dal quale escono a caso, indifferentemente, effetti giusti o ingiusti, ma, in seguito al giuoco delle probabilità, quasi sempre ingiusti. Il passare del tempo non lo muta affatto; non aumenta, nel funzionamento di questo meccanismo, l'infima proporzione degli effetti che sono per caso conformi a giustizia.

Se la forza è assolutamente sovrana, la giustizia è assolutamente irrealistica. Ma non lo è. Lo sappiamo per via sperimentale. Essa è reale in fondo al cuore degli uomini. La struttura di un cuore umano è una realtà fra le realtà di questo universo, non diversamente dalla traiettoria di un astro.

L'uomo non ha il potere di escludere assolutamente ogni sorta di giustizia dai fini che egli propone alle azioni sue. Persino i nazisti non hanno potuto farlo. Se un uomo lo potesse, essi l'avrebbero certo potuto.

Fra parentesi, la loro concezione del giusto ordine che dovrebbe essere, alla fine, la conseguenza delle loro vittorie si fonda sul pensiero che la servitù sia la condizione a un tempo più giusta e più felice per tutti coloro che sono schiavi per natura. Ora, è questo anche il pensiero di Aristotele, il suo grande argomento per l'apologia della schiavitù. San Tommaso, benché non approvasse la schiavitù, considerava Aristotele come l'autorità massima per tutti gli argomenti di studio accessibili alla ragione umana, fra i quali la giustizia. Quindi, l'esistenza di una corrente tomista nel cristianesimo contemporaneo costituisce un legame di complicità - con molti altri, purtroppo - fra il campo nazista e il campo avverso.

Perché, anche se respingiamo quel pensiero di Aristotele, siamo forzatamente costretti, nella nostra ignoranza, ad accoglierne altri che in lui furono la radice di quello. Un uomo che si affanna ad elaborare un'apologia della schiavitù non ama la giustizia. Non importa in che secolo sia vissuto. Accettare come autorità il pensiero d'un uomo che non ama la giustizia è un'offesa alla giustizia, punita inevitabilmente con una diminuzione della capacità di discernimento.

Se san Tommaso ha compiuto quell'offesa, nulla ci obbliga a ripeterla.

Se la giustizia è incancellabile nel cuore dell'uomo, vuol dire che essa ha, in questo mondo, una sua realtà. Allora la scienza ha torto.

Non la scienza, se si vuol essere precisi, ma la scienza moderna. I greci possedevano una scienza che è il fondamento della nostra.

Comprendeva l'aritmetica, la geometria, l'algebra in una loro forma propria, l'astronomia, la meccanica, la fisica, la biologia. La quantità delle conoscenze era naturalmente molto minore della nostra.

Ma per carattere scientifico, nel significato che questa parola ha oggi per noi, secondo criteri validi per noi, quella scienza era pari e anche superiore alla nostra. Era più esatta, più precisa, più rigorosa. L'uso della dimostrazione e quello del metodo sperimentale erano concepiti ambedue con una chiarezza perfetta.

Se quanto affermo non è riconosciuto generalmente, lo si deve solo al fatto che questo argomento è poco noto. Poca gente, se non vi è spinta da una vocazione particolare, pensa ad immergersi nell'atmosfera della scienza greca come in qualcosa di attuale e di vivo. Chi lo ha fatto non ha trovato difficoltà a riconoscere il vero.

La generazione dei matematici che oggi si avvia alla quarantina ha riconosciuto che, dopo un lungo indebolimento dello spirito scientifico nello sviluppo delle matematiche, sta per compiersi il

ritorno al rigore indispensabile grazie all'uso di metodi quasi identici a quelli dei geometri greci.

Quanto alle applicazioni tecniche, se la scienza greca non ne ha prodotte molte, non fu già perché non ne fosse capace, bensì perché gli scienziati greci non le volevano. Costoro, apparentemente molto arretrati rispetto a noi, come parrebbe naturale in uomini di venticinque secoli fa, rifiutavano gli effetti di invenzioni tecniche capaci di essere impiegate dai tiranni o dai conquistatori. Così, invece di fornire al pubblico il maggior numero possibile di scoperte tecniche e di venderle al maggior offerente, essi mantenevano rigorosamente segrete quelle che capitava loro di fare per svago; e verosimilmente rimanevano poveri. Ma Archimede una volta pose in opera la sua scienza tecnica per difendere la patria. La impiegò lui stesso, senza svelare a nessuno alcun segreto. Il racconto delle meraviglie che seppe compiere ci è a tutt'oggi largamente incomprensibile. Egli riuscì così bene che i romani entrarono in Siracusa solo grazie ad un mezzo tradimento.

Ora, quella scienza, altrettanto o più scientifica della nostra, non era affatto materialista. Anzi, non era uno studio profano. I greci la consideravano come studio religioso.

I romani uccisero Archimede. Poco dopo uccisero la Grecia, come i tedeschi, senza l'Inghilterra, avrebbero ucciso la Francia. La scienza greca sparì completamente. Nella civiltà romana non ne rimase nulla. Se ne venne trasmessa memoria al medioevo, fu merito del pensiero cosiddetto gnostico, in ambienti iniziatici. Anche in questo caso, pare evidente che si sia avuta solo conservazione e non già continuazione creatrice; con l'eccezione forse dell'alchimia, della quale si sa così poco.

Comunque sia, la scienza greca risuscitò pubblicamente solo all'inizio del Cinquecento (salvo errore di data), in Italia e in Francia. Si sviluppò prestissimo e prodigiosamente; e investì tutta la vita dell'Europa. Oggi, quasi tutti i nostri pensieri, i nostri costumi, le nostre reazioni, il comportamento di noi tutti, recano il segno o del suo carattere o delle sue applicazioni.

Questo è più vero per gli intellettuali «scientifici», e anche più per gli operai, che vivono tutta la vita in un universo artificiale prodotto dalle applicazioni della scienza.

Ma, come in certe fiabe, quella scienza ridestata dopo quasi due millenni di letargo non era più la stessa. Era stata mutata. Era un'altra, assolutamente incompatibile con qualsiasi spirito religioso. Per questo, oggi la religione è una pratica della domenica mattina. Il resto della settimana è dominato dalla mentalità scientifica.

Gli increduli, che a quella mentalità soggiacciono per tutta la settimana, provano un trionfale sentimento di unità interiore. Ma hanno torto, perché la loro morale non è meno in contraddizione con la scienza di quanto lo sia la religione degli altri. Hitler l'ha visto benissimo. E poi lo fa vedere a molta gente, ovunque sia sensibile la presenza o la minaccia delle S.S.; e anche altrove. Oggi, oltre l'adesione senza riserve a un sistema totalitario bruno, rosso o d'altro colore, non c'è nulla che possa dare, per così dire, una solida illusione di unità interiore. Per questo è una tentazione così forte per tante anime smarrite.

Fra i cristiani, l'incompatibilità assoluta fra la mentalità religiosa e quella scientifica, alle quali simultaneamente aderiscono, fa esistere nell'anima loro un continuo, sordo ed inconfessato malessere. Può essere quasi inavvertito; secondo i casi, è più o meno sensibile; e, beninteso, è quasi sempre inconfessato. Vieta la coesione interiore. Si oppone a che la luce cristiana investa tutti i pensieri. Per un effetto indiretto della sua continua presenza, i più ferventi



cristiani pronunciano giudizi ed opinioni ad ogni momento della loro esistenza, nei quali applicano, a loro insaputa, criteri contrari allo spirito del cristianesimo. Ma la più funesta conseguenza di questo malessere è che esso rende impossibile il pieno esercizio della probità intellettuale.

Il fenomeno moderno della irreligiosità popolare si spiega quasi interamente con la incompatibilità fra scienza e religione. Esso si è sviluppato quando si è cominciato a far vivere il popolo delle città in un universo artificiale, cristallizzazione della scienza. In Russia, la trasformazione è stata affrettata da una propaganda che, per sradicare la fede, si è fondata quasi esclusivamente sulla mentalità scientifica e tecnica. Dovunque, dopo che il popolo delle città ebbe abbandonato la religione, il popolo delle campagne, per il suo complesso d'inferiorità nei confronti delle città, ha seguito l'esempio cittadino, seppure in minor misura.

La diserzione popolare dalle chiese ha posto automaticamente a destra la religione, ne ha fatto una cosa borghese, una cosa per benpensanti. Perché, infatti, una religione costituita è pur costretta ad appoggiarsi su coloro che vanno in chiesa. Essa non può appoggiarsi su chi ne resta fuori. E' vero che, già prima di quella diserzione, il servilismo del clero verso i poteri temporali le aveva fatto commettere gravi colpe. Ma, senza quella diserzione, sarebbero state riparabili. Se hanno contribuito a quella diserzione, non vi hanno avuto gran parte. Le chiese si sono vuotate quasi esclusivamente a causa della scienza.

Se una parte della borghesia è stata meno disturbata dalla scienza nelle sue pratiche religiose di quanto non lo sia stata la classe operaia, ciò è accaduto soprattutto perché aveva un contatto meno permanente e meno carnale con le applicazioni scientifiche. Ma soprattutto perché non aveva la fede. Chi non ha fede non può perderla. Salvo qualche eccezione, la pratica della religione era per essa una mera convenienza. La concezione scientifica del mondo non impedisce di rispettare le convenienze.

Così il cristianesimo è in realtà, meno qualche fonte di luce, una convenienza relativa agli interessi di chi sfrutta il popolo.

Non c'è dunque da stupirsi se, in questo momento, il cristianesimo abbia una parte, tutto sommato, così mediocre nella lotta contro la forma presentemente assunta dal male.

Tanto più che, persino negli ambienti e nei cuori dove la vita religiosa è sincera ed intensa, troppo spesso essa reca nel proprio centro medesimo un principio impuro per un'insufficienza dello spirito di verità. La realtà della scienza conferisce una cattiva coscienza ai cristiani. Pochi fra loro osano essere certi che, se partissero da zero e se considerassero tutti i problemi abolendo ogni preferenza, con spirito critico assolutamente imparziale, il dogma cristiano apparirebbe loro verità manifesta e totale.

Questa incertezza dovrebbe indebolire i loro legami con la religione; non avviene così; e glielo vieta il fatto che la vita religiosa fornisce loro qualcosa di cui hanno bisogno. Avvertono più o meno confusamente di essere uniti alla religione da un bisogno. Ora il bisogno non è un legame legittimo fra l'uomo e Dio. Come dice Platone, c'è una grande distanza fra la natura della necessità e quella del bene. Dio si dà gratuitamente all'uomo e per grazia, ma l'uomo non deve desiderare di ricevere. Deve darsi totalmente, incondizionatamente e solo perché, dopo aver errato da illusione ad illusione nella ininterrotta ricerca del bene, è certo di aver scorto la verità volgendosi a Dio.

Dostoevskij ha pronunciato la più atroce bestemmia quando ha detto: «Se Cristo non è la verità, preferisco esser fuori della verità ma con

Cristo». Cristo ha detto: «Io sono la verità». Ha anche detto che era pane, che era vino; ma ha detto: «Sono il pane vero, il vero vino» cioè il pane che è solo verità, il vino che è solo verità. Bisogna desiderarlo anzitutto come verità, e solo più tardi come nutrimento. Dobbiamo proprio aver dimenticato affatto queste cose, se abbiamo potuto credere cristiano un Bergson; lui, che credeva di scorgere nell'energia dei mistici la forma compiuta di quell'"élan vital" che idolatrava. Mentre, nel caso dei mistici e dei santi, lo straordinario non è già che essi abbiano più vita o una vita più intensa degli altri, ma che in costoro la verità sia divenuta vita. In questo mondo la vita, l'"élan vital" caro a Bergson, non è che menzogna, e solo la morte è vera. Perché la vita costringe a credere in quello che ci occorre credere per vivere; questa servitù è stata eretta in forma di dottrina col nome di pragmatismo: e la filosofia di Bergson è una forma di pragmatismo. Ma gli esseri che, nonostante la carne e il sangue, hanno superato un limite interiore equivalente alla morte, ricevono al di là di quello un'altra vita, che non è in primo luogo vita, ma che, in primo luogo, è verità. Verità divenuta viva. Vera come la morte e viva come la vita. Una vita, come dicono le fiabe di Grimm, bianca come la neve e rossa come il sangue. Essa è il respiro della verità, lo spirito divino.

Già Pascal aveva commesso il reato di slealtà nella ricerca di Dio. Avendo formato la sua intelligenza alla pratica scientifica, non ha osato sperare che, lasciando libero giuoco a quella intelligenza, essa avrebbe riconosciuto nel dogma cristiano una certezza. E non ha neanche osato correre il rischio di fare a meno del cristianesimo. Ha condotto una ricerca intellettuale decidendo fin dall'inizio il suo punto d'arrivo. Per evitare ogni rischio di arrivare altrove, si è sottomesso a una cosciente e voluta suggestione. E, dopo, ha cercato le prove. Nel campo delle probabilità, delle indicazioni, ha intravisto cose molto forti. Ma quanto alle prove propriamente dette, ne ha fornito solo di assai miserevoli, come l'argomento della scommessa, le profezie, i miracoli. La cosa più grave è che non ha mai raggiunto la certezza. Non ha mai ricevuto la fede; e proprio perché aveva cercato di procurarsela.

La maggior parte di quelli che si rivolgono al cristianesimo o che, essendovi nati e non avendolo mai abbandonato, vi si legano con un moto sincero e fervente, vi è spinta, e in seguito vi si mantiene, per un bisogno del cuore. Costoro non potrebbero fare a meno della religione. Almeno non potrebbero farne a meno senza subire una specie di degradazione. Ora, siccome il sentimento religioso procede dallo spirito di verità, bisogna essere interamente preparati ad abbandonare la propria religione, a costo di perdere così ogni ragione di vita, qualora non fosse la verità. Solo con questa disposizione d'animo possiamo distinguere se in essa ci sia o no la verità. Altrimenti non si può nemmeno porre il problema in tutto il suo rigore.

Dio, in un cuore umano, non dev'essere una ragione di vita come lo è il tesoro per l'avar. Arpagone e Grandet amavano il loro tesoro; si sarebbero fatti ammazzare per difenderlo; sarebbero morti di dolore se lo avessero perduto; avrebbero compiuto miracoli di coraggio e di energia per esso. Si può amare Iddio così. Ma non dobbiamo farlo. O meglio, quell'amore è permesso solo ad una certa parte dell'anima, perché non è capace di averne altro; ma deve rimanere interamente sottomesso a quella parte dell'anima che ha un valore più grande. Senza timore di esagerare si può dire che oggi lo spirito di verità è quasi assente nella vita religiosa.

Lo si constata fra l'altro nella natura degli argomenti presentati a favore del cristianesimo. Non pochi sono del tipo «pubblicità per le pillole Pink». E' il caso di Bergson e di tutto quel pensiero che a

lui si ispira. In Bergson la fede compare come una pillola Pink di qualità superiore, che comunica un prodigioso grado di vitalità. Accade lo stesso con l'argomentazione storica. Questa consiste nel dire: «Guardate com'erano mediocri gli uomini prima di Cristo. Cristo è venuto, e guardate come gli uomini da allora in poi, nonostante le loro mancanze, sono stati, nell'insieme, qualcosa di buono!». E' una argomentazione assolutamente contraria alla verità. Ma anche se fosse vera, equivarrebbe ad abbassare l'apologetica al livello della pubblicità farmaceutica che descrivesse il malato prima e dopo il trattamento. Equivarrebbe a misurare l'efficacia della Passione di Cristo, che, se non è fittizia, è necessariamente infinita, su un effetto storico, temporale, umano, il quale, anche se fosse reale (il che non è), necessariamente sarebbe finito.

Il pragmatismo ha invaso e lordato l'idea medesima di fede.

Se lo spirito di verità è quasi assente nella vita religiosa, sarebbe strano che fosse presente nella vita profana. Significherebbe il rovesciamento d'una gerarchia eterna. Ma così non è.

Gli scienziati esigono dal pubblico di accordare alla scienza il rispetto religioso che è dovuto alla verità; e il pubblico li crede.

Ma lo si inganna. La scienza non è frutto dello Spirito di verità; come è evidente, solo che vi si faccia attenzione.

Perché lo sforzo della ricerca scientifica, com'è stata intesa dal sedicesimo secolo fino ai giorni nostri, non può avere come suo movente l'amore della verità.

C'è un criterio di applicazione universale e certa; esso consiste, per valutare qualsiasi cosa, nel tentativo di distinguere quanto sia il bene contenuto, non già nella cosa, bensì nel movente dello sforzo che l'ha prodotta. Perché quanto è il bene posto nel movente, tanto - e non di più - sarà quello contenuto nella cosa. La parabola di Cristo a proposito degli alberi e dei frutti ce lo assicura.

Solo Dio, è vero, distingue i moventi nel segreto dei cuori. Ma la concezione che presiede ad un'attività, concezione che in genere non è segreta, è compatibile con dati moventi e non con altri; ve ne sono di quelli che essa esclude per necessità, per la natura stessa delle cose.

Si tratta dunque di un'analisi che ci consente di valutare il prodotto di un'attività umana particolare mediante l'esame di moventi compatibili con la concezione che a quelli presiede.

Da questa analisi deriva un metodo per migliorare gli uomini - popoli e individui, e se stessi anzitutto - modificando le concezioni generali in modo da far intervenire i moventi più puri.

La certezza che ogni concezione incompatibile con i moventi veramente puri è essa stessa segnata dall'errore è il primo degli articoli di fede. La fede è anzitutto la certezza che il bene è unico. Credere che vi siano vari beni distinti, e tra loro indipendenti, come la verità, la bellezza, la moralità, è il peccato del politeismo; non già lasciare che l'immaginazione giuochi con Apollo o Diana.

Applicando questo metodo all'analisi della scienza dei tre o quattro secoli scorsi, dobbiamo riconoscere che il bel nome di verità le è infinitamente al di sopra. Gli scienziati, nel loro sforzo quotidiano destinato a durare per tutta la vita, non possono essere spinti dal desiderio di possedere la verità. Acquistano solo conoscenze e le conoscenze non sono, di per se stesse, un oggetto di desiderio.

Un bambino impara una lezione di geografia per avere un buon voto, o per ubbidienza agli ordini ricevuti, o per far piacere ai genitori, o perché avverte una certa poesia nei paesi lontani e nei loro nomi. Se non c'è nessuno di questi moventi, egli non imparerà la sua lezione. Se a un certo momento ignora quale sia la capitale del Brasile, e lo impara nel momento seguente, avrà una conoscenza in più. Ma non sarà

affatto più vicino alla verità. L'acquisizione di una conoscenza ci fa avvicinare alla verità, in certi casi; e in altri no. Come distinguerli?

Se un uomo sorprende in flagrante adulterio la donna che ama e nella quale aveva posto tutta la sua fiducia, egli entra in brutale contatto con una verità. Se viene a sapere che una donna, a lui sconosciuta, della quale sente il nome per la prima volta, e in una città che conosce altrettanto poco, ha tradito il marito, questa notizia non cambia per nulla la sua relazione con la verità.

Quest'esempio fornisce la chiave del problema. L'acquisizione delle conoscenze fa avvicinare alla verità solo quando si tratta della conoscenza di quel che si ama, e non in altri casi.

Amore della verità è espressione impropria. La verità non è oggetto di amore. Non è un oggetto. Si ama qualcosa che esiste, che si pensa e che quindi può essere occasione di verità o di errore. Una verità è sempre la verità di qualcosa. La verità è lo splendore della realtà. Oggetto dell'amore non è la verità, ma la realtà. Desiderare la verità, è desiderare un contatto diretto con la realtà. Desiderare un contatto con una realtà, vuol dire amarla. Desideriamo la verità solo per amare nella verità. Desideriamo conoscere la verità di quel che amiamo. Invece di parlare di amore della verità, è meglio parlare di uno spirito di verità nell'amore.

L'amore reale e puro desidera sempre, e prima di tutto, permanere intero nella verità, quale che essa possa essere, e incondizionatamente. Qualsiasi altra sorta di amore desidera soprattutto la propria soddisfazione e per questo è principio di errore e di menzogna. L'amore reale e puro è di per se stesso spirito di verità. E' lo Spirito Santo. La parola greca che viene tradotta con «spirito» significa letteralmente soffio igneo, soffio unito al fuoco, e indicava, nell'antichità, quella nozione che la scienza odierna indica con la parola «energia». Quando traduciamo «spirito di verità», vogliamo indicare l'energia della verità, la verità come forza attiva. L'amore puro è questa forza attiva, l'amore che a nessun costo, e in nessun caso, vuole menzogna o errore.

Perché quest'amore fosse il movente dello scienziato, nel suo sforzo continuo di ricerca, bisognerebbe che egli avesse qualcosa da amare. Bisognerebbe che l'idea che egli si fa dell'oggetto del proprio studio contenesse un bene. Ma avviene il contrario. Dal rinascimento in poi - o, meglio, dalla seconda metà del rinascimento - l'idea della scienza è quella di uno studio il cui oggetto è posto al di fuori del bene e del male, soprattutto al di fuori del bene; e considerato senza nessuna relazione né col bene né col male, anzi, più particolarmente, senza nessuna relazione col bene. La scienza studia solo i fatti come tali e i matematici considerano le relazioni matematiche come fatti dello spirito. Se i fatti, la forza, la materia vengono isolati e considerati di per sé, senza relazione con altro, non v'è in tutto ciò proprio nulla che un pensiero umano possa amare.

Ne consegue che l'acquisto di nuove conoscenze non è stimolo sufficiente allo sforzo degli scienziati. Essi hanno bisogno di altri stimoli.

In primo luogo quello della caccia, dello sport, del giuoco. Spesso si odono i matematici confrontare la loro specialità al giuoco degli scacchi. Taluni la paragonano alle attività che richiedono sensibilità, o intuizione psicologica, perché dicono che bisogna indovinare anticipatamente quali concezioni matematiche saranno, se verranno seguite, sterili o feconde. Anche questo è giuoco e quasi giuoco d'azzardo. Pochissimi scienziati penetrano nella scienza abbastanza a fondo per averne l'anima colma di bellezza. C'è un matematico che paragona volentieri la matematica ad una scultura

eseguita in una pietra particolarmente dura. Gente che in pubblico si fa passare per sacerdote della verità, degrada singolarmente la propria parte paragonandosi a un giocatore di scacchi; il confronto con uno scultore è più onorevole. Ma se si ha la vocazione di fare lo scultore, è meglio fare lo scultore invece che il matematico. Quel paragone, esaminato da vicino, non ha senso nell'attuale concezione della scienza. E' solo il presentimento molto confuso di una concezione differente.

La tecnica ha tanta parte nel prestigio della scienza da far quasi credere che il pensiero delle applicazioni sia, per gli scienziati, uno stimolo molto potente. In realtà, lo stimolo non è l'idea delle possibili applicazioni bensì il prestigio stesso che le applicazioni conferiscono alla scienza. Come gli uomini politici sono ossessionati dal desiderio di voler fare la storia, così gli scienziati sono ossessionati da quello di sentirsi qualcosa di grande. Grande nel senso della falsa grandezza; una grandezza indipendente da ogni considerazione del bene.

Al tempo stesso, alcuni fra loro, ricercatori prevalentemente teorici, sempre godendo di quella ebbrezza, sono fieri di proclamarsi indifferenti alle applicazioni tecniche. Fruiscono così di due vantaggi, in realtà incompatibili tra loro, ma compatibili nell'illusione; situazione questa, che è sempre gradevolissima. Fanno parte di coloro che determinano il destino degli uomini, e quindi la loro indifferenza a quel destino riduce l'umanità alla misura d'una razza di formiche; è una situazione da dei. Non si rendono conto che nell'attuale concezione della scienza, tolte le applicazioni tecniche, non rimane più nulla che possa venir considerato un bene. L'abilità in un giuoco simile agli scacchi è cosa di nessun valore. Senza la tecnica, oggi, nessuno, fra il pubblico, si interesserebbe alla scienza; e se il pubblico non si interessasse alla scienza, coloro i quali seguono una carriera scientifica ne avrebbero scelto un'altra. Non hanno diritto a quel loro atteggiamento di distacco. Ma, benché sia illegittimo, esso è tuttavia uno stimolo.

Altri invece si sentono stimolati al pensiero delle applicazioni. Ma sono sensibili solo alla loro importanza, non al bene e al male. Uno scienziato che si sente sul punto di fare una scoperta capace di sconvolgere la vita umana tende tutte le sue forze per giungervi. Non accade quasi mai o mai, sembra, che egli si fermi per valutare gli effetti probabili di quello sconvolgimento in termini di bene e di male, e che rinunci alle ricerche qualora il male gli sembri più probabile. Un simile eroismo sembra persino impossibile; eppure dovrebbe essere ovvio. Ma qui, come altrove, domina la falsa grandezza, quella che si definisce in termini di quantità e non già di bene.

E finalmente gli scienziati sono continuamente sollecitati da moventi sociali quasi inconfessabili per la loro meschinità e che apparentemente sembrano non avere molta importanza mentre sono straordinariamente forti. Chi, nel giugno del 1940, ha visto i francesi abbandonare tanto facilmente la patria, e pochi mesi dopo, anche prima di essere realmente morsi dalla fame, compiere prodigi di sopportazione, sfidare la fatica e il freddo per ore intere, al fine di procurarsi un uovo, non può sottovalutare l'energia incredibile dei moventi meschini.

Il primo movente sociale degli scienziati è puramente e semplicemente il dovere professionale. Gli scienziati sono gente pagata per fabbricare scienza; ci si aspetta che ne fabbrichino; si sentono obbligati a fabbricarne. Ma questo eccitante non basta. La carriera, le cattedre, le ricompense d'ogni genere, onori e danaro, i ricevimenti all'estero, la stima o l'ammirazione dei colleghi, la

reputazione, la celebrità, i titoli, tutto questo ha invece molta importanza.

Le abitudini degli scienziati ne sono la prova migliore. Nel sedicesimo e diciassettesimo secolo gli scienziati si sfidavano a vicenda. Quando pubblicavano le loro scoperte, omettevano intenzionalmente certi anelli nella concatenazione delle prove, o ne capovolgevano l'ordine per impedire ai colleghi di comprenderle completamente; e in questo modo si proteggevano dal rischio che un rivale potesse pretendere d'aver compiuto prima di loro la medesima scoperta. Cartesio stesso confessa d'aver fatto così nella sua "Geometria". Questa è la miglior prova che non era filosofo nel senso che questa parola aveva avuto per Pitagora e Platone, di un amante, cioè, della Saggezza divina. Dalla scomparsa della Grecia in poi non ci sono stati filosofi.

Oggi, non appena uno scienziato ha trovato qualcosa, prima ancora di averla maturata o di averne dimostrato il valore, si precipita per mandare quel che vien detto un «sommario» per assicurarsi la priorità. Un caso come quello di Gauss è forse unico nella storia della nostra scienza; costui dimenticava in fondo ai cassetti manoscritti che contenevano straordinarie scoperte e poi quando taluno pubblicava qualcosa di sensazionale, faceva osservare con indifferenza:

«Esattissimo, lo avevo scoperto quindici anni fa; ma si può procedere molto più avanti in questa direzione e sviluppare anche questo e quest'altro teorema». Ma Gauss era un genio di prim'ordine. Forse ne sono esistiti alcuni di questa natura, un minimo gruppo, nel corso dei tre o quattro ultimi secoli. Che cosa la scienza significasse per costoro, è rimasto un loro segreto. Gli stimoli inferiori hanno una parte grandissima nello sforzo quotidiano di tutti gli altri.

Oggi, la facilità delle comunicazioni mondiali in tempo di pace ed una specializzazione spinta all'estremo fanno sì che gli scienziati di ogni specialità, i quali sono, gli uni per gli altri, l'unico pubblico, formino l'equivalente d'un villaggio. I pettegolezzi infuriano; ciascuno conosce tutti gli altri, ed ha per ogni altro simpatia o antipatia. Le generazioni e le nazionalità vi si urtano; grande vi è l'importanza della vita privata, della politica, delle rivalità di carriera. E quindi l'opinione collettiva di quel villaggio è necessariamente viziata; ora, questo è l'unico controllo dello scienziato, perché né i profani né gli scienziati delle altre specialità si informano di quei lavori. La forza degli stimoli sociali sottomette il pensiero dello scienziato a quell'opinione collettiva; egli cercherà di compiacerla. Quanto è ammesso da tale opinione viene ammesso dalla scienza; quel che essa rifiuta ne viene escluso. Non esiste alcun giudice disinteressato perché ogni specialista, per il fatto stesso di essere specialista, è giudice interessato.

Si obietterà che la fecondità di una teoria è un criterio oggettivo. Ma questo criterio funziona solo per quelle teorie che vengono ammesse. Una teoria rifiutata dall'opinione collettiva del villaggio scientifico è necessariamente sterile, perché non se ne tentano i possibili sviluppi. E' questo soprattutto il caso della fisica, dove persino i mezzi di ricerca e di controllo sono monopolizzati da un ambiente molto chiuso. Se la gente non si fosse infatuata della teoria dei quanti quando Planck la presentò la prima volta, e nonostante fosse assurda (o forse proprio in quanto lo era, perché si era stanchi della ragione), non si sarebbe saputo mai che quella teoria era feconda. Quando ci si infatuò di quella teoria non si possedeva nessun dato capace di prevederne la fecondità. Esiste dunque, nella scienza, un processo darwiniano. Le teorie crescono casualmente, e le più capaci sopravvivono. Una scienza simile può essere una forma dell'"élan vital", non una forma di ricerca della verità.

Persino il grande pubblico non può ignorare, e non ignora, che la scienza, come qualsiasi prodotto di opinioni collettive, è sottoposta alla moda. Abbastanza spesso gli scienziati parlano al pubblico di teorie ormai fuori moda. Dovrebbe essere uno scandalo se non fossimo abbruttiti al punto da essere divenuti insensibili allo scandalo. Come è possibile avere un rispetto religioso per qualcosa che soggiace alla moda? I negri feticisti sono molto superiori a noi; sono infinitamente meno idolatri di noi. Hanno un rispetto religioso per un pezzo di legno scolpito, che è bello e che la bellezza fa partecipe dell'eternità.

Siamo realmente malati di idolatria; una malattia così profonda che toglie ai cristiani la capacità di testimoniare per la verità. Nessun dialogo fra sordi può eguagliare, per forza comica, il dibattito fra la cultura moderna e la chiesa. Gli increduli scelgono come argomenti contro la fede cristiana, e in nome dello spirito scientifico, verità che indirettamente o persino direttamente sono evidenti prove della fede. I cristiani non se ne avvedono mai, e si sforzano debolmente, in cattiva coscienza e con una pietosa slealtà intellettuale, di negare quelle verità. Il loro accecamento è la punizione del delitto di idolatria.

Anche più comico è l'imbarazzo degli adoratori dell'idolo quando vogliono esprimere il loro entusiasmo. Cercano qualcosa da lodare e non lo trovano. E' facile lodare le applicazioni; ma le applicazioni sono la tecnica, non la scienza. Che cosa si può elogiare nella scienza come tale? E più precisamente, poiché la scienza risiede negli uomini, che cosa, negli scienziati, è degno di lode?

Non è facile vederlo. Quando si vuol proporre uno scienziato all'ammirazione del pubblico, si sceglie sempre Pasteur, almeno in Francia. Egli serve a giustificare l'idolatria della scienza come Giovanna d'Arco l'idolatria nazionalista.

Lo si sceglie perché molto ha operato per diminuire i mali fisici degli uomini. Ma se l'intenzione di giungere a quei risultati non è stato il principale movente dei suoi sforzi, occorre considerare quei suoi risultati come una mera coincidenza. Se invece quello fu il movente principale, l'ammirazione che gli dobbiamo non ha nessun rapporto con la grandezza della scienza; è una virtù pratica; Pasteur, in questo caso, dovrebbe venir situato nella medesima categoria di una infermiera devota fino all'eroismo; e se ne distinguerebbe solo per l'ampiezza dei risultati.

Lo spirito di verità, se è assente dai moventi della scienza, non può essere presente nella scienza. Ma se invece pensassimo di trovarlo più intenso nella filosofia e nelle lettere, andremmo incontro ad una delusione.

Ci sono forse molti libri o articoli il cui autore dia l'impressione di essersi chiesto con autentica ansietà, prima di cominciare a scrivere, e poi prima di dare alle stampe il manoscritto: «Sono nella verità?». Ci sono forse molti lettori che, prima di aprire un libro, si chiedano con un'ansia autentica: «Vi troverò qualcosa di vero?». Se si proponesse a tutti i professionisti del pensiero, preti, pastori, filosofi, scrittori, scienziati, professori d'ogni genere, la scelta, fin d'ora, tra due destini: quello di piombare immediatamente e definitivamente nell'idiozia, nel senso letterale, con tutte le umiliazioni che un simile sfacelo comporterebbe, conservando appena la lucidità sufficiente a provarne tutta l'amearezza; oppure quello di uno sviluppo immediato e prodigioso delle facoltà intellettuali, che assicuri loro immediata celebrità mondiale e la gloria per interi millenni dopo la morte, ma faccia rimanere sempre il loro pensiero un po' al di fuori della verità; come supporre che molti di loro potrebbero avere una benché minima esitazione?

Lo spirito della verità è oggi quasi assente dalla religione, dalla scienza e da tutto il pensiero. I mali atroci, fra i quali ci dibattiamo, senza nemmeno giungere ad avvertirne l'intera portata tragica, provengono solo da questa assenza. «Cet esprit de mensonge et d'erreur, - De la chute des rois funeste avant-coureur», di cui parlava Racine, non è più oggi monopolio dei sovrani. Si estende a tutte le classi sociali; afferra intere nazioni e le rende frenetiche. Il rimedio è quello di far ridiscendere fra noi lo spirito di verità; e, anzitutto, nella religione e nella scienza; con la conseguenza della loro riconciliazione.

Lo spirito di verità può trovarsi nella scienza a condizione che il movente dello scienziato sia l'amore per l'oggetto che è materia del suo studio. Questo oggetto è l'universo in cui viviamo. Che cosa possiamo amare in esso fuor della sua bellezza? Lo studio della bellezza del mondo: questa è la vera definizione della scienza. Diviene evidente non appena ci si pensi. La materia, la forza cieca non sono oggetto della scienza. Il pensiero non può afferrarle; gli sfuggono innanzi. Il pensiero dello scienziato afferra solo i rapporti che stringono materia e forza in una rete invisibile, impalpabile e inalterabile di ordine e d'armonia. «La rete del cielo è vasta, dice Lao-Tse; larghe sono le sue maglie; eppure nulla le sfugge». Com'è possibile che il pensiero umano abbia per oggetto altro dal pensiero? E' questa, nella teoria della conoscenza, una difficoltà così nota che si rinuncia a considerarla e la si lascia da parte come un luogo comune. Ma una risposta c'è. E cioè che l'oggetto del pensiero umano è, anch'esso, pensiero. Lo scienziato ha per suo fine l'unione del proprio spirito con la saggezza misteriosa, eternamente inscritta nell'universo. E quindi perché dovrebbe esistere opposizione o anche solo separazione fra lo spirito della scienza e quello della religione? L'investigazione scientifica è appena una forma della contemplazione religiosa.

Era proprio così, in Grecia. Che cosa dunque è accaduto, da allora? Come si spiega che quella scienza, la quale, quando la spada romana la distrusse, aveva come propria essenza lo spirito religioso, sia risorta materialista al risveglio dal suo lungo letargo? Che cosa era accaduto nell'intervallo?

Era avvenuta una trasformazione nella religione. Non si tratta della comparsa del cristianesimo. Il cristianesimo originale quale è ancora presente nel Nuovo Testamento e soprattutto nei Vangeli, era, come l'antica religione dei Misteri, perfettamente adatto ad essere l'ispirazione centrale di una scienza perfettamente rigorosa. Ma il cristianesimo ha subito una trasformazione, probabilmente in relazione al suo passaggio al rango di religione romana ufficiale.

Dopo quella trasformazione il pensiero cristiano, con l'eccezione di qualche raro mistico sempre esposto al pericolo della condanna, non ammette altra nozione della provvidenza divina che non sia quella di una provvidenza personale.

Questa nozione si trova nel Vangelo, perché Dio vi è chiamato il Padre. Ma vi si trova anche la nozione di una provvidenza impersonale, e in un senso quasi analogo a quello di una azione meccanica: «Siate figli del Padre vostro che è nei cieli, perché fa splendere il sole sui cattivi e sui buoni, e fa cadere la pioggia sui giusti e sugli ingiusti... Siate dunque perfetti come è perfetto il Padre vostro celeste» (Matteo 5, 45).

Dunque proprio la cieca imparzialità della materia inerte, quella spietata regolarità dell'ordine del mondo, affatto indifferente alla qualità degli uomini e quindi accusata tanto spesso di ingiustizia, proprio questa viene proposta all'anima umana come modello di perfezione. E' un pensiero così profondo che nemmeno oggi siamo capaci



di intenderlo; il cristianesimo contemporaneo lo ha completamente perduto.

Tutte le parabole sulla semina corrispondono alla nozione di una provvidenza impersonale. Dio fa cadere la grazia su tutti; quel che essa vi diverrà dipenderà da quel che essi sono; dove essa penetra davvero, i suoi frutti sono l'effetto di un processo analogo a un processo meccanico, e, come un processo meccanico, esso si compie nella temporalità. La virtù della pazienza o, per tradurre più esattamente la parola greca, di attesa immobile, è relativa a quella necessità d'una durata temporale.

L'assenza di intervento di Dio nell'operazione della grazia è espressa nel modo più chiaro possibile: «Il regno di Dio è come un uomo che abbia gettato il seme in terra, vada a dormire e si levi di notte e di giorno; il seme intanto germoglia e cresce senza che egli sappia come. La terra da se stessa dà il frutto: prima l'erba, poi la spiga; infine, nella spiga, il grano ben formato» (Marco 4, 26).

Anche tutto quel che riguarda la domanda evoca una certa analogia con un meccanismo. Ogni autentico desiderio di bene puro, da un certo grado di intensità in poi, provoca la discesa del bene corrispondente. Se l'effetto non si produce, vuol dire che il desiderio non è autentico, o è troppo debole, o che il bene desiderato è imperfetto, o è impuro. Dio non rifiuta mai, quando le condizioni sono adempiute. In parallelismo con la germinazione della grazia, è un processo che si compie nella durata. Perciò Cristo ci prescrive di essere importuni. Anche le sue parabole a questo proposito evocano un meccanismo. E' un meccanismo psicologico quello che costringe il giudice a soddisfare la vedova: «Poiché questa vedova mi importuna, la difenderò» (Luca 18, 5) e l'uomo che dorme ad aprire al suo amico: «Quand'anche non s'alzasse perché gli è amico, pure, per la importunità sua, si leverà» (Luca 11, 8). Se noi riusciamo ad esercitare una specie di costrizione nei confronti di Dio, non può trattarsi che di un meccanismo istituito da Dio. I meccanismi sovranaturali sono almeno rigorosi quanto la legge della caduta dei gravi; ma i meccanismi naturali condizionano il verificarsi degli avvenimenti come tali, senza essere in rapporto con alcuna considerazione di valore; mentre i meccanismi sovranaturali condizionano il verificarsi del bene puro come tale.

Lo conferma l'esperienza pratica dei santi. Hanno constatato, si dice, che talvolta, a forza di desiderio, potevano far discendere su un'anima maggior bene di quanto essa stessa desiderasse. E questo conferma che il bene discende dal cielo in terra solo nella misura in cui sono state realmente adempiute sulla terra determinate condizioni. Tutta l'opera di san Giovanni della Croce non è altro che uno studio rigorosamente scientifico dei meccanismi sovranaturali. Lo stesso può dirsi della filosofia di Platone.

Persino il giudizio, nel Vangelo, appare come qualcosa di impersonale: «Chi crede in lui non è giudicato; chi non crede è già giudicato. Il giudizio è questo: ... chiunque fa cose malvage odia la luce... ma chi mette in pratica la verità viene alla luce» (Giov. 3, 19). «Come odo giudico, e il mio giudizio è giusto» (Giov. 5, 30). «Se taluno ode le mie parole e non le osserva, io non lo giudico, perché non sono venuto per giudicare il mondo ma per salvarlo. Chi mi rifiuta e non osserva le mie parole ha un giudice; la parola che ho pronunciato, quella lo giudicherà nell'ultimo giorno».

Nella parabola degli operai della undicesima ora, sembra che il padrone della vigna agisca per capriccio. Ma se si osserva bene, è proprio il contrario. Egli paga un unico salario, perché non ha che una unica misura di salario. Non ha moneta spicciola. San Paolo definisce il salario: «Conoscerò come sono conosciuto». Questo non implica gradi. E quindi non vi è gradualità nell'atto che fa meritare

il salario. Si è chiamati; si risponde o non si risponde. Non è in potere di alcuno precedere l'appello, neppure di un secondo. Il momento non conta; non si tiene conto né della quantità né della qualità del lavoro nella vigna. Si passerà o no dal tempo all'eternità a seconda che si abbia consentito o rifiutato.

«Chi si innalzerà sarà abbassato, chi si abasserà sarà innalzato». Questa affermazione evoca una bilancia, come se la parte terrestre dell'anima fosse su uno dei piatti, e la parte divina sull'altro. Anche un inno del Venerdì Santo paragona la Croce ad una bilancia. «Costoro han ricevuto la loro mercede». Dunque Dio può ricompensare soltanto gli sforzi che sono rimasti senza compenso quaggiù, gli sforzi compiuti a vuoto; il vuoto attira la grazia. Gli sforzi a vuoto sono l'operazione che Cristo chiama «accumulare tesori in cielo». Potremmo trovare nei Vangeli (benché ci abbiano trasmesso solo una debole parte degli insegnamenti di Cristo) qualcosa che potrebbe essere detta una fisica soprannaturale dell'anima umana. Come ogni dottrina scientifica, essa contiene solo cose chiaramente intelligibili e sperimentalmente verificabili. La verifica è il moto verso la perfezione e quindi bisogna credere sulla parola a coloro che l'hanno compiuta. Ma noi crediamo senz'altro sulla parola e senza controllo a quel che ci dicono gli scienziati a proposito degli esperimenti compiuti nei loro laboratori, pur ignorando se costoro amino la verità. Sarebbe più giusto credere a quanto ci dicono i santi, almeno i santi autentici, perché è certo che essi amano perfettamente la verità.

Il problema dei miracoli crea delle difficoltà fra la religione e la scienza solo perché è mal posto. Per porlo correttamente bisognerebbe definire il miracolo. Dicendo che è un fatto contrario alle leggi della natura si dice qualcosa che è assolutamente privo di senso. Noi non conosciamo le leggi della natura. Possiamo appena supporle. Se quelle che noi supponiamo sono in contraddizione con i fatti, vuol dire che la nostra supposizione era più o meno erronea. Altrettanto assurdo è affermare che un miracolo è l'effetto d'una particolare volontà di Dio. Non abbiamo nessuna ragione di affermare che, fra quanti avvenimenti si compiono, solo questi invece di questi altri procedano dalla volontà di Dio. Sappiamo solo, in generale, che qualunque cosa avvenga, senza eccezione, è conforme alla volontà di Dio in quanto Creatore; e che quanto contenga una pur piccola parte di bene puro procede dall'ispirazione sovranaturale di Dio in quanto bene assoluto. Ma quando un santo compie un miracolo, è la santità, non il miracolo, ad essere un bene.

Un miracolo è un fenomeno fisico che ha, fra le sue condizioni preliminari, quella di un abbandono totale dell'anima al bene o al male.

Bisogna dire al bene o al male perché esistono miracoli diabolici.

«Sorgeranno falsi cristi e falsi profeti, e faranno segni e prodigi per sedurre, se fosse possibile, anche gli eletti» (Marco 13, 22).

«Molti mi diranno in quel giorno: Signore, Signore, non abbiamo noi profetizzato in nome tuo, e in nome tuo cacciato i demoni, e fatto in nome tuo molte opere potenti? E allora dichiarerò loro: Io non vi conobbi mai; dipartitevi da me, voi tutti operatori d'iniquità» (Matteo 7, 22).

Non è affatto contrario alle leggi della natura che ad un abbandono totale dell'anima al bene o al male corrispondano fenomeni fisici capaci di verificarsi solo in questi casi. Proprio l'inverso, invece, sarebbe contrario alle leggi naturali. Perché ad ogni modalità dell'anima umana corrisponde qualcosa di fisico. Alla tristezza corrisponde acqua salata negli occhi; perché a certi stati di estasi mistica, come ci viene raccontato, non potrebbe corrispondere un

fenomeno di levitazione? Che il fatto sia esatto o no, poco importa. Ma è certo che se l'estasi mistica è qualcosa di reale nell'anima, le debbono corrispondere fenomeni corporei altrimenti assenti. Il punto di contatto fra l'estasi mistica e questi fenomeni è dato da un meccanismo analogo a quello che pone in rapporto la tristezza con le lacrime. Di quel primo meccanismo non sappiamo nulla. Ma neppure del secondo sappiamo di più.

L'unico fatto sovranaturale in questo mondo è la santità e quanto le si avvicina; perché i comandamenti divini, in coloro che amano Dio, divengono un movente, una forza attiva, un'energia motrice, in senso letterale, come lo è la benzina per un'automobile. Se tre passi vengono compiuti senza alcun altro movente fuori che il desiderio di ubbidire a Dio, quei tre passi sono miracolosi; compiuti sulla terra o sull'acqua, lo sono comunque. Ma quando vengono compiuti sulla terra sembra che non sia accaduto nulla di straordinario.

Dicono che episodi di gente che cammina sulle acque e di resurrezioni di morti siano così frequenti in India che nessuno, eccetto gli sfaccendati, vorrebbe perder tempo per spettacoli simili. E' certo, comunque, che in India i racconti su questo argomento sono molto frequenti. Erano anche molto frequenti nella Grecia della decadenza, come si può leggere in Luciano. Questi fatti diminuiscono notevolmente il valore apologetico dei miracoli cristiani.

Una storia indù racconta che un asceta, dopo quattordici anni di solitudine, ritornò in famiglia. Suo fratello gli chiese che cosa avesse imparato. L'altro si fece accompagnare sulle rive d'un fiume e lo attraversò a piedi. Il fratello chiamò l'uomo del traghetto e attraversò il fiume in barca; pagò un soldo e disse all'asceta: «Val proprio la pena di aver faticato quattordici anni ad acquistare quel che posso procurarmi con un soldo?». E' l'atteggiamento del buon senso.

Nulla, se non a caso, può essere affermato o negato, a proposito della realtà dei fatti straordinari che il Vangelo racconta; e il problema è privo di interesse. E' certo che Cristo possedeva certi particolari poteri; perché dovremmo dubitarne, se possiamo verificare che santi indù o tibetani li posseggono? Sapere quale sia il grado di esattezza d'ogni singolo racconto non ci sarebbe di alcuna utilità.

I poteri esercitati da Cristo non erano una prova bensì un anello nella concatenazione di un sillogismo. Erano il segno certo che Cristo non faceva parte dell'umanità normale e doveva essere considerato fra coloro che si son dati interamente o al male o al bene. Quei poteri non suggerivano se si trattasse di male o di bene. Ma era facile comprenderlo grazie alla manifesta perfezione del Cristo, alla purezza della sua vita, alla perfetta bellezza delle sue parole, e al fatto che egli esercitava i suoi poteri solo mediante atti di compassione. Da questi fatti risultava solo che egli era un santo. E chi era certo della sua santità, quando lo sentiva affermare di essere il figlio di Dio poteva esitare sul significato delle sue parole, ma era tenuto a credere che contenessero una verità. Perché un santo, quando dice cose simili, non può né mentire né sbagliarsi. E così noi siamo tenuti a credere a tutto quel che Cristo ha detto, meno là dove possiamo supporre una cattiva trascrizione; e la forza di questa prova consiste nella bellezza. Quando si tratta del bene, la bellezza è una prova rigorosa e sicura; e non ce ne può essere un'altra. E' assolutamente impossibile che ce ne sia un'altra.

Cristo ha detto: «Se non avessi compiuto fra loro atti che nessun altro ha compiuto, essi non avrebbero colpa»; ma ha anche detto: «Se non fossi venuto a parlar loro, essi non avrebbero colpa». Parla altra volta delle sue «belle azioni». Gli atti e le parole sono accomunati. Il carattere eccezionale di quegli atti aveva il solo scopo di

attirare l'attenzione. Una volta attirata l'attenzione, non si può avere altra prova oltre quella della bellezza, della purezza, della perfezione. Le parole rivolte a Tommaso: «Beato chi crede senza aver veduto» non possono riferirsi a coloro i quali, senza averla veduta, credono alla resurrezione. Questo sarebbe un elogio della credulità, non della fede. Ci sono dovunque delle vecchiette che non chiedono di meglio che credere indifferentemente a tutte le storie di morti resuscitati. Beati sono detti coloro i quali non hanno bisogno della resurrezione per credere, e ai quali sono prove sufficienti la perfezione e la Croce.

Dal punto di vista religioso, dunque, i miracoli sono cose secondarie e, dal punto di vista scientifico, entrano naturalmente nella concezione scientifica del mondo. In quanto all'idea di provare l'esistenza di Dio con la violazione delle leggi della natura, essa sarebbe certo parsa mostruosa ai primi cristiani. Poteva nascere soltanto nei nostri cervelli malati e persuasi che la fissità dell'ordine del mondo possa fornire argomenti validi agli atei. La successione degli avvenimenti del mondo appare anch'essa, nel Vangelo, come fissata da una provvidenza che è, in un certo senso, impersonale e simile ad un meccanismo. Cristo dice ai suoi discepoli: «Guardate gli uccelli del cielo; non seminano, non mietono, non raccolgono in granai, e il Padre vostro celeste li nutrisce... Considerate come crescono i gigli del campo; essi non faticano e non filano; eppure io vi dico che nemmeno Salomone in tutta la sua gloria fu vestito come uno di loro... Due passerì non si vendono forse per un soldo? Eppure non uno ne cade in terra senza la volontà del Padre». Questo significa che la sollecitudine che Dio ha verso i suoi santi è della stessa specie di quella che manifesta per gli uccelli e i gigli. Le leggi della natura regolano l'ascesa della linfa nelle piante, lo sbocciare dei fiori e il nutrimento degli uccelli; e agiscono in modo da generare bellezza. E leggi della natura sono anche disposte provvidenzialmente in modo da evitare che fra le creature umane, la decisione di voler anzitutto ricercare il regno e la giustizia del Padre celeste provochi automaticamente la morte.

Possiamo anche dire, se si vuole, che Dio veglia su ogni uccello, su ogni fiore e su ogni santo; è la medesima cosa. Il rapporto fra il tutto e le parti è proprio dell'umana intelligenza. Sul piano degli avvenimenti in quanto tali, sia che si consideri l'universo come un tutto, sia che se ne consideri una parte qualsiasi, limitata a piacere nello spazio, nel tempo, o in seguito a qualsiasi altra classificazione; o questa parte, o quell'altra, o tutta una serie di parti; usando insomma a piacere le nozioni di tutto o di parte, la conformità alla volontà di Dio rimane immutabile. Nello scatenarsi del diluvio c'è altrettanta conformità alla volontà di Dio di quanta ve n'è in una foglia che cade senza essere vista da alcuno. Sul piano degli avvenimenti, la nozione di conformità alla volontà di Dio è identica alla nozione di realtà.

Sul piano del bene e del male, può aversi o può non aversi conformità alla volontà di Dio a seconda del rapporto col bene e col male. La fede nella provvidenza consiste nella certezza che l'universo, nella sua totalità, è conforme alla volontà di Dio non solo nel primo senso, ma anche nel secondo; e cioè che, in questo universo, il bene vince il male. In questo caso si può parlare solo dell'universo nella sua totalità, perché nei particolari non possiamo purtroppo aver dubbi sulla presenza del male. Quindi l'oggetto di questa certezza è una disposizione eterna ed universale che costituisce il fondamento dell'immutabile ordine del mondo. La provvidenza divina non appare mai diversamente, salvo errore, né nei sacri testi della Cina, dell'India, della Grecia, né nei Vangeli.

Ma quando la religione cristiana fu ufficialmente adottata dall'impero romano, fu relegato in ombra l'aspetto impersonale di Dio e della provvidenza divina. Si fece di Dio un duplicato dell'imperatore. L'operazione fu resa facile dalla corrente giudaica da cui il cristianesimo, per la sua origine storica, non aveva potuto purificarsi. Geova, nei testi anteriori all'esilio, ha nei confronti degli ebrei il rapporto giuridico di un padrone nei confronti dei suoi schiavi. Gli ebrei erano schiavi del Faraone; Geova li ha tolti dalle mani del Faraone, ed ha quindi ereditato i diritti. Essi sono proprietà sua ed egli li domina come un uomo qualsiasi domina i suoi schiavi, con la sola differenza che egli dispone di una gamma più larga di ricompense e di punizioni. Egli comanda loro indifferentemente il bene o il male, ma molto più spesso il male, e in ambedue i casi costoro non possono che ubbidire. Poco importa che siano costretti all'ubbidienza con i più vili argomenti; basta che gli ordini vengano eseguiti.

Una simile concezione era proprio all'altezza della sensibilità e dell'intelligenza dei romani. Presso costoro, la schiavitù aveva penetrato e degradato ogni rapporto fra gli uomini. Essi hanno avvilito le cose più belle. Hanno disonorato i supplici costringendoli a mentire. Hanno disonorato la gratitudine considerandola come una schiavitù attenuata; nelle loro concezioni, chi avesse ricevuto un beneficio cedeva in cambio una parte della propria libertà. Se il beneficio era importante, le abitudini correnti obbligavano a darsi schiavi del benefattore. Hanno disonorato l'amore; essere innamorati voleva dire o acquistare la persona amata come proprietà o, se non era possibile, sottomettersi a quella in modo servile per ottenerne piaceri carnali, anche a costo di doverla condividere con dieci altre persone. Hanno disonorato la patria definendo il patriottismo come la volontà di ridurre in schiavitù tutti gli uomini che non fossero compatrioti. Ma si farebbe più presto se si elencasse quel che non hanno disonorato. Probabilmente non troveremmo nulla da elencare. Fra l'altro, hanno disonorato la sovranità. L'antica nozione di sovranità legittima, per quanto è possibile ricostruirla, sembra essere stata bellissima. La possiamo solo immaginare perché fra i greci non esisteva. Ma è probabilmente quella che è sopravvissuta in Spagna fino al diciassettesimo secolo, e, in grado molto minore, in Inghilterra fino ai giorni nostri.

Il Cid, dopo un duro ed ingiusto esilio, dopo aver conquistato da solo terre più vaste del regno dove era nato, ottiene di incontrare il proprio re; e non appena lo scorge da lontano, scende da cavallo, si inchina sulle mani e sulle ginocchia e bacia la terra. Nella "Stella di Siviglia" di Lope de Vega, il re vuol impedire la condanna a morte di un assassino, perché egli stesso aveva segretamente ordinato l'assassinio; allora convoca separatamente ciascuno dei tre giudici per comunicare loro la propria volontà; ognuno di loro, in ginocchio, protesta la propria integrale sottomissione. Poi, riuniti in tribunale pronunciano all'unanimità la condanna a morte. Al re che esige spiegazioni, rispondono: «Come sudditi dobbiamo ubbidienza in tutto, ma come giudici ubbidiamo solo alla nostra coscienza».

Questa è la concezione di una sottomissione incondizionata, totale, ma concessa solo alla legittimità, senza il minimo riguardo alla potenza, o alle possibilità di prosperità o di sventura, di compenso o di punizione. E' esattamente la medesima concezione dell'ubbidienza verso i superiori che vige negli ordini monastici. Un re ubbidito a questo modo era realmente un'immagine di Dio per i suoi sudditi, come lo è per i suoi frati il priore di un convento, non per una illusione che lo faccia sembrar divino, ma unicamente per una convenzione che si credeva divinamente ratificata. Era un rispetto religioso

assolutamente mondo da ogni idolatria. Il medesimo concetto di signoria legittima vigeva, al di sotto del re, dall'alto al basso della scala sociale. Tutta la vita pubblica era così impregnata della virtù religiosa dell'ubbidienza, come quella di un convento benedettino delle origini.

In epoche recenti, troviamo questa concezione fra gli arabi, dove T. E. Lawrence l'ha ancora potuta studiare; in Spagna, fin quando quello sventurato paese non dovette subire il nipote di Luigi Quattordicesimo perdendo così la propria anima; nei paesi a sud della Loira, fin quando non vennero conquistati dalla Francia e anche più tardi, perché è ancora possibile avvertire quella ispirazione in un Théophile de Viau. La monarchia francese ha esitato a lungo fra questa concezione e quella romana, ma ha scelto quella romana; e per questo è inutile pensare ad una sua restaurazione in Francia. Sarebbe troppo bello se avessimo una qualsiasi possibilità di monarchia realmente legittima. Un certo numero di indicazioni portano a concludere che la concezione spagnola della monarchia legittima era quella medesima delle antiche monarchie orientali. Ma troppo spesso questa venne alterata. Gli assiri la danneggiarono molto. E anche Alessandro: questo bel risultato della pedagogia di Aristotele, che il suo maestro non sconfessò mai. Gli ebrei, da quegli schiavi fuggitivi che erano, l'hanno sempre ignorata. E certo anche i romani, manipolo di avventurieri associati dal bisogno.

A Roma quella concezione era sostituita dal rapporto tra padrone e schiavo. Già Cicerone confessava con vergogna di doversi considerare per metà schiavo di Cesare. Da Augusto in poi, l'imperatore fu considerato come un proprietario di schiavi, il padrone di tutti gli abitanti dell'impero.

Gli uomini non pensano che sia possibile infliggere loro sciagure che considerano naturalissimo infliggere agli altri. Ma quando capita, trovano la cosa, per quanto orribile, molto naturale; in fondo al cuore non trovano alcuna risorsa per indignarsi e resistere ad un trattamento che il loro cuore ha sempre inflitto agli altri senza ripugnanza. Così almeno accade in circostanze nelle quali nemmeno nell'immaginazione c'è qualcosa che possa servire da sostegno esterno e quando le uniche risorse si trovano nell'intimo del cuore. Se i propri delitti trascorsi hanno distrutto quelle risorse, la debolezza è allora totale, e si accetta qualunque grado di vergogna. Proprio su tale meccanismo del cuore umano riposa quella legge di reciprocità che l'Apocalisse esprime con la formula: «Chi rende schiavo, sarà reso schiavo».

Proprio così molti francesi, dopo aver trovato naturalissimo parlare di collaborazione agli indigeni oppressi delle colonie francesi, hanno continuato senza il minimo imbarazzo a pronunciare quella parola rivolgendosi ai loro padroni tedeschi.

E così i romani, considerando la schiavitù come l'istituzione fondamentale della società, nulla trovavano in cuor loro che potesse smentire chi affermasse di avere su di loro i diritti di un proprietario e che avesse vittoriosamente sostenuto quell'affermazione con le armi. E nulla che potesse smentire i suoi eredi, successori suoi per diritto di eredità. Di qui tutte le viltà che tanto più stomacavano Tacito in quanto anche lui vi aveva avuto parte. Si suicidavano appena ne ricevevano l'ordine, ma non prima; uno schiavo non si suicida, sarebbe come derubare il padrone. Caligola, quando mangiava, voleva avere, in piedi dietro di sé, dei senatori in tunica, cosa che per gli schiavi, a Roma, era il segno tipico della degradazione. Durante i banchetti, spariva per un quarto d'ora per accompagnare una qualche matrona nella sua stanza privata e poi la riconduceva rossa e spettinata in mezzo ai convitati, fra i quali si

trovava anche suo marito. Ma per quella gente era sempre stato naturalissimo trattare così non solo gli schiavi, ma anche le popolazioni colonizzate delle province. Quindi, nel culto dell'imperatore, si divinizzava l'istituto della schiavitù. Milioni di schiavi rendevano un culto idolatra al loro proprietario.

E questo ha determinato l'atteggiamento dei romani in materia religiosa. Si è detto che erano tolleranti. Infatti tolleravano tutte le pratiche religiose che fossero vuote di contenuto spirituale. E' probabile che Hitler, se gli saltasse in mente, potrebbe senza pericolo tollerare la teosofia. I romani potevano tollerare facilmente il culto di Mitra, orientalismo truccato per snob e per signore oziose.

C'erano due eccezioni nella loro tolleranza. Anzitutto non potevano soffrire, com'è naturale, qualsiasi pretesa ad un diritto di proprietà sui loro schiavi. Di qui la loro ostilità contro Geova. Gli ebrei erano proprietà loro e non potevano avere un altro proprietario, umano o divino che fosse. Si trattava semplicemente di una disputa fra schiavisti. E infine i romani, per ragioni di prestigio, e per dimostrare sperimentalmente che i padroni erano loro, uccisero quasi totalmente il bestiame umano la cui proprietà era in contestazione. L'altra eccezione riguardava la vita spirituale. I romani non potevano tollerare una ricchezza di contenuto spirituale. L'amore di Dio è un fuoco pericoloso che poteva essere funesto alla loro miserabile divinizzazione della schiavitù. Per questo avevano spietatamente distrutto la vita spirituale sotto qualsiasi forma. Hanno perseguitato crudelissimamente i pitagorici e tutte le filosofie connesse con autentiche tradizioni. Fra parentesi, è molto misterioso che una schiarita occasionale abbia consentito ad un vero stoico, di ispirazione greca e non romana, l'accesso al trono; e doppiamente misterioso è il fatto che costui abbia perseguitato i cristiani. Hanno sterminato tutti i druidi della Gallia, hanno distrutto i culti egiziani; annegato nel sangue e disonorato con ingegnose calunnie il culto di Dioniso. E sappiamo bene che cosa hanno fatto con i primi cristiani.

Eppure si sentivano a disagio, nella loro idolatria troppo grossolana. Come Hitler, conoscevano il valore di una illusoria veste di spiritualità. Avrebbero voluto assumere la scorza esterna di una autentica tradizione religiosa per rivestirne il loro troppo visibile ateismo. Anche a Hitler dovrebbe piacere molto l'idea di scoprire o fondare una religione.

Augusto fece un tentativo presso il clero di Eleusi. Il culto eleusino, fin dai tempi dei successori di Alessandro (e non si sa perché), era già affievolito e quasi interamente scomparso. I massacri di Silla, che fecero salire il sangue per le vie di Atene come sale l'acqua durante una inondazione, non gli avevano certo fatto del bene. E' fortemente dubbio che ai tempi dell'impero sopravvivesse ancora qualche traccia della tradizione autentica. Eppure quelli di Eleusi si rifiutarono.

I cristiani acconsentirono quando furono troppo stanchi di venire massacrati, troppo infelici di non veder sopraggiungere la trionfale fine del mondo. Per questo il Padre di Cristo, acconciato alla romana, divenne un padrone ed un proprietario di schiavi. Geova forniva gli elementi per quella transizione. Non c'era più nessun inconveniente ad accoglierlo. Dalla distruzione di Gerusalemme in poi non c'erano più contestazioni di proprietà fra lui e l'imperatore di Roma.

Il Vangelo, è vero, è pieno di parabole relative alla schiavitù. Ma sulle labbra di Cristo questa è un'astuzia dell'amore. Gli schiavi sono uomini che hanno voluto concedersi a Dio, con tutto il cuore,

come suoi schiavi. E benché si trattasse di un dono compiuto in un attimo e una volta per sempre, quegli schiavi non hanno cessato mai, in seguito, di supplicare Dio perché volesse mantenerli in schiavitù. Questo è incompatibile con la concezione romana. Se noi fossimo la proprietà di Dio, come sarebbe possibile offrirci a lui come schiavi? Ci ha resi liberi perché ci ha creati. Siamo fuori del suo regno. Solo il nostro consenso, col tempo, può compiere l'operazione inversa, e fare di noi qualcosa di inerte, qualcosa di simile al niente, dove Dio sia padrone assoluto.

Fortunatamente l'autentica ispirazione cristiana è stata conservata dalla mistica. Ma al di fuori della mistica pura, l'idolatria romana ha insozzato ogni cosa. Idolatria, perché è il modo dell'adorazione, non il nome attribuito all'oggetto, che distingue l'idolatria dalla religione. Se un cristiano adora Dio con una disposizione d'animo analoga a quella con la quale un pagano di Roma rendeva omaggio all'imperatore, anche quel cristiano è un idolatra.

La concezione romana di Dio sopravvive tutt'oggi, anche in intelligenze come quella di Maritain.

Egli ha scritto: «La nozione di diritto è anche più profonda di quella dell'obbligo morale, perché Dio ha un diritto sovrano sulle creature e non ha obbligo morale verso di esse (benché egli sia in obbligo con se medesimo di fornire alle creature quanto è richiesto dalla loro natura)».

Né la nozione di obbligo né quella di diritto potrebbero essere adatte a Dio, ma infinitamente di meno quella di diritto. Perché la nozione di diritto è infinitamente più remota dal bene puro. Essa contiene in sé bene e male; perché il possesso di un diritto implica la possibilità di farne un uso buono o cattivo. L'adempimento di un obbligo è invece, sempre e incondizionatamente, un bene sotto qualsiasi riguardo. Per questo gli uomini del 1789 hanno commesso un errore tanto disastroso, quando hanno scelto a fondamento della loro opera la nozione di diritto.

Un diritto sovrano è il diritto di proprietà come l'hanno concepito i romani, o qualsiasi altro diritto essenzialmente identico. Attribuire a Dio un diritto sovrano senza obbligo vuol dire fare di lui

l'equivalente infinito di un romano proprietario di schiavi. Ne potrà conseguire soltanto una devozione servile. La devozione di uno schiavo per chi lo considera oggetto di proprietà è un sentimento volgare.

L'amore, invece, che spinge un uomo libero ad abbandonare corpo ed anima per servire il bene perfetto è il contrario d'un amore servile.

Nella tradizione mistica della chiesa cattolica una delle principali finalità delle purificazioni attraverso le quali l'anima deve passare è la totale abolizione dell'idea romana di Dio. Finché ne rimanga anche una traccia, l'unione d'amore è impossibile.

Ma la luce dei mistici è stata impotente a far sparire quell'idea dalla chiesa come l'aveva fatta sparire dalla loro anima, perché la chiesa ne aveva bisogno, come ne aveva avuto bisogno l'impero. Ne aveva bisogno per il suo potere temporale. Onde la distinzione del potere in potere spirituale e temporale, della quale tanto spesso si parla a proposito del medioevo, è assai più complessa di quanto si creda. L'ubbidienza al re, secondo la concezione classica spagnola, è infinitamente più religiosa e più pura dell'ubbidienza alla chiesa armata dell'Inquisizione, che propone una concezione schiavistica di Dio, come avvenne largamente nel Duecento. Potrebbe darsi benissimo, ad esempio, che nel Duecento in Aragona il re avesse avuto un'autorità veramente spirituale, e la chiesa un'autorità veramente temporale.

Comunque, lo spirito romano di imperialismo e di dominazione non si è mai ritirato dalla chiesa quanto bastasse perché la chiesa potesse abolire la concezione romana della divinità.



Di conseguenza, l'idea di provvidenza è divenuta irriconoscibile. E' talmente assurda da istupidire il pensiero. Anche i misteri autentici della fede sono assurdi, ma di una assurdità che illumina la mente e le fa generare abbondantemente verità evidenti all'intelligenza. Le altre assurdità sono forse misteri diabolici. Gli uni e gli altri si trovano mescolati come grano e loglio nel pensiero cristiano corrente. L'idea di provvidenza che corrisponde al Dio di tipo romano è quella di un intervento personale di Dio nell'universo per predisporre alcuni mezzi in vista di fini particolari. Si ammette che l'ordine del mondo, abbandonato a se stesso e senza un particolare intervento divino, potrebbe produrre in un dato luogo, in un dato istante, per un dato scopo, effetti non conformi alla volontà di Dio. Si ammette che Dio compia taluni interventi particolari. Ma si ammette che questi interventi, destinati a correggere il giuoco della causalità, siano anch'essi sottomessi alla causalità. Dio viola l'ordine del mondo perché vi nasca non già quel ch'egli vuole produrre, bensì cause destinate a produrre gli effetti che egli vuole.

A ben riflettere, queste supposizioni corrispondono esattamente alla situazione dell'uomo davanti alla materia. L'uomo ha fini particolari che lo obbligano a particolari interventi, i quali tutti sono sottoposti alla legge di causalità. Immaginiamoci un grande proprietario romano che abbia vasti possessi e numerosi schiavi, e dilatiamo quei possessi fino alle dimensioni dell'universo. Questa è l'idea di Dio che di fatto domina una parte del cristianesimo e che contamina come un marchio forse più o meno tutto il cristianesimo, tranne i mistici.

Se si suppone che un simile proprietario viva solo, senza mai incontrare un suo pari, senza altri rapporti che con i suoi schiavi, viene da chiedersi come possa nascere nel suo pensiero un qualche fine particolare. Non potrà avere bisogni insoddisfatti. Cercherà forse di fare il bene dei suoi schiavi? In questo caso si sbaglierebbe di grosso, perché in realtà gli schiavi sono vittime di sventure e delitti. Se si cerca di ispirare loro buoni sentimenti, enumerando quante sono le belle cose che fan parte del loro destino (come certo facevano un tempo i predicatori schiavisti in America), non si farà che rendere più evidente quanto quella parte di bene sia limitata, quanta sproporzione vi sia fra il potere attribuito al padrone e la parte rispettiva di bene e di male. E siccome è impossibile dissimularla, si dirà agli schiavi che sono infelici per colpa loro. Ma questa affermazione, se la si accetta, non chiarisce affatto il problema di sapere quali possano essere le volontà del padrone. E' impossibile rappresentarsi queste volontà altrimenti che come capricci, alcuni dei quali sono benevoli. E infatti, essi vengono così considerati.

Ogni tentativo di scoprire nella struttura dell'universo le tracce della benevolenza del padrone si pone inevitabilmente al medesimo livello della frase di Bernardin de Saint-Pierre relativa ai meloni e ai pranzi in famiglia. In questi tentativi c'è la medesima assurdità centrale che si trova nelle considerazioni storiche sugli effetti dell'Incarnazione. Il bene che l'uomo può osservare nell'universo è finito, limitato. Tentare di trovarvi una traccia dell'azione divina, equivale a fare di Dio un bene finito, limitato. E' una bestemmia. I tentativi del genere, nell'analisi della storia, possono essere illustrati da un ingegnoso pensiero espresso da una rivista cattolica di New York, in occasione dell'ultimo anniversario della scoperta dell'America. La rivista affermava che Dio aveva mandato Cristoforo Colombo in America perché qualche secolo più tardi ci fosse un paese capace di vincere Hitler. Questo è qualcosa di molto peggio di Bernardin de Saint-Pierre; è atroce. Dunque anche Dio disprezzerebbe

le razze di colore; e lo sterminio delle popolazioni americane nel Cinquecento gli dovrebbe esser parso cosa da poco, a paragone della salvezza degli europei del Novecento; e non avrebbe potuto salvarli con mezzi meno sanguinosi. Parrebbe che, invece di mandare Cristoforo Colombo in America con un anticipo di più di quattro secoli, sarebbe stato più semplice mandare qualcuno ad assassinare Hitler verso il 1923.

Avremmo torto se pensassimo che si tratti di un eccezionale grado di stupidità. Qualsiasi interpretazione provvidenziale della storia si situa necessariamente a quel medesimo livello. E' quanto avviene con la concezione storica di Bossuet. E' atroce e stupida, egualmente urtante per l'intelligenza e per il cuore. Bisogna essere molto sensibili alla sonorità delle parole per considerare come una gran mente quel prelato cortigiano.

Quando la nozione di provvidenza si introduce nella vita privata, il risultato non è meno comico. Quando il fulmine cade a un centimetro di distanza da qualcuno senza toccarlo, spesso costui crede di esser stato preservato dalla provvidenza. Quelli che si trovano a un chilometro di distanza non pensano di dover la vita a un intervento di Dio. Apparentemente, quando il meccanismo dell'universo sta per uccidere un essere umano, Dio si chiede se gli fa piacere o no di salvargli la vita; e, se decide di farlo, corregge leggermente, quasi impercettibilmente, il meccanismo. Può spostare di un centimetro il fulmine per salvare quella vita, ma non di un chilometro, e meno ancora può semplicemente impedirgli di cadere. Bisogna ammettere che questo è il modo di ragionare. Altrimenti dovremmo dire che la provvidenza interviene perché non si sia uccisi dal fulmine in ogni istante della nostra vita, esattamente come quando il fulmine cade a un centimetro da noi. L'unico istante in cui non interviene per impedire che questa o quell'altra creatura sia uccisa dal fulmine è quello appunto in cui il fulmine la uccide, se, almeno, la uccide. Tutto quel che non accade è egualmente impedito da Dio. Tutto quel che accade è egualmente permesso da Dio.

L'assurda concezione della provvidenza come intervento personale e particolare di Dio per fini particolari è incompatibile con la vera fede. Ma non si tratta di un'incompatibilità evidente. Essa è incompatibile con la concezione scientifica del mondo; in questo caso l'incompatibilità è evidente. I cristiani che, sotto l'influenza dell'educazione e dell'ambiente, hanno sviluppato una simile idea della provvidenza posseggono anche l'idea scientifica del mondo e quindi hanno la mente divisa in due compartimenti stagni; l'uno per l'idea scientifica del mondo, l'altro per l'idea del mondo come terreno dove agisce la provvidenza personale di Dio. E così non possono pensare né l'una né l'altra. La seconda, poi, non è neppure pensabile. Gli increduli, che nessun rispetto trattiene, scorgono facilmente che quella provvidenza personale e particolare è ridicola; e quindi, secondo loro, è ridicola anche la fede.

Gli scopi particolari che vengono attribuiti a Dio sono sezioni che noi stessi tagliamo nella infinita complessità delle relazioni di causalità. Le tagliamo collegando attraverso la durata temporale certi dati avvenimenti a certi effetti, selezionandoli fra migliaia di altri effetti. Dire, di quelle sezioni, che sono conformi alla volontà di Dio, è giusto. Ma è giusto egualmente e senza eccezione per qualsiasi sezione che potrebbe essere tagliata da qualsiasi spirito umano o non umano, su qualsiasi misura, attraverso lo spazio e il tempo, nella complessità dell'universo.

Non si può isolare dalla continuità dello spazio e del tempo un avvenimento, che verrebbe così ad essere come un atomo; eppure la debolezza del linguaggio umano ci obbliga a parlarne come se fosse

possibile.

Tutti gli eventi che compongono l'universo nella totalità del corso dei tempi, ognuno di questi singoli eventi, ogni possibile complesso di vari eventi, ogni rapporto fra due o più eventi, fra due o più complessi di eventi, fra un evento e un complesso di eventi - tutto questo, in eguale misura, è stato permesso dalla volontà di Dio. Tutto questo è l'insieme dei fini particolari di Dio. La somma dei fini particolari di Dio è l'universo stesso. Solo quello che è male, può esserne eccettuato; e anche questo non interamente e sotto ogni punto di vista, ma solo nella misura in cui è male. Sotto ogni altro aspetto è conforme alla volontà di Dio.

Un soldato, colpito da una ferita molto dolorosa e che non può quindi partecipare a una battaglia nella quale venga massacrato tutto il suo reggimento, potrebbe credere che Dio ha voluto non già farlo soffrire ma salvargli la vita. Questa è una suprema ingenuità e un tranello dell'amor proprio. Dio ha voluto sia provocargli dolore, sia salvargli la vita; e produrre tutti gli effetti che in realtà sono stati prodotti, ma non uno di questi più che un altro.

C'è un caso solo nel quale sia legittimo parlare di volontà particolare di Dio; ed è quando in un'anima sorge un impulso particolare che rechi il segno riconoscibile dei comandi divini. Ma allora si tratta di Dio come fonte di ispirazione.

L'attuale idea della provvidenza somiglia a quel lavoro scolastico che si suol chiamare «commento estetico» quando un cattivo professore lo applica ad un testo poetico di perfetta bellezza. Il professore dirà: «Il poeta ha messo questa parola per ottenere questo determinato effetto». Una cosa simile può essere vera solo per la poesia di secondo, di decimo, o di cinquantesimo ordine. In un passo poetico interamente bello tutti gli effetti, tutte le risonanze, tutte le evocazioni capaci di essere destate dalla presenza di questa o di quella parola in questo o in quel posto, rispondono egualmente, cioè perfettamente, alla ispirazione del poeta. E' così per tutte le arti. Così il poeta imita Dio. L'ispirazione poetica quando raggiunge la perfezione suprema è una delle cose umane che, per analogia, possono dare un'idea della volontà divina. Il poeta è una persona; eppure quando giunge alla perfezione poetica è percorso da una ispirazione impersonale. La sua ispirazione è personale nei momenti mediocri; anzi, in questo caso, non è vera ispirazione. Impiegando l'ispirazione poetica come una immagine che ci serva a concepire analogamente la volontà di Dio non bisogna assumerla nella sua forma mediocre, bensì in quella perfetta.

La divina provvidenza non è un turbamento o una anomalia nell'ordine del mondo. E' l'ordine stesso del mondo; o meglio è il principio ordinatore di questo universo. E' la saggezza eterna, unica, dispiegata attraverso l'universo intero in una sovrana rete di rapporti.

Così l'ha concepita tutta l'antichità preromana. Tutte le parti del Vecchio Testamento dove è penetrata l'ispirazione universale del mondo antico ce ne recano l'idea, avvolta da un incomparabile splendore verbale. Ma noi siamo ciechi. Leggiamo senza capire.

In questo mondo, la forza bruta non è onnipotente. Per natura, essa è cieca ed indeterminata. In questo mondo sono onnipotenti la determinazione e il limite. L'eterna saggezza imprigiona questo universo in una rete, in una maglia di determinazioni. L'universo non vi si dibatte. La forza bruta della materia, che ci sembra onnipotente, non è, in realtà, se non perfetta ubbidienza.

Questa è la garanzia accordata all'uomo, l'arca dell'alleanza, il patto, la promessa visibile e palpabile su questa terra, il fondamento certo della speranza. Questa è la verità che ci morde il cuore

ogniquale volta siamo sensibili alla bellezza del mondo. Questa è la verità che erompe con incomparabili accenti d'allegrezza nelle parti belle e pure del Vecchio Testamento, in Grecia nei pitagorici e in tutti i sapienti, in Cina nei testi di Lao-Tse, nei libri sacri indù, nei frammenti egiziani. Essa si nasconde forse in innumerevoli miti e racconti. Essa ci comparirà dinanzi, sotto gli occhi, nella nostra stessa scienza, se un giorno, come ad Agar, Iddio vorrà dissigillarci gli occhi.

La si riconosce anche attraverso le parole con cui Hitler afferma l'errore contrario: «... in un mondo nel quale i pianeti e le stelle seguono traiettorie circolari, dove le lune ruotano intorno ai pianeti, dove regna ovunque la forza come dominatrice della debolezza, costringendola a servire docilmente o a spezzarsi...». In che modo la forza cieca potrebbe produrre dei cerchi? Non è la debolezza a servire docilmente la forza. E' la forza, che è docile alla saggezza eterna. Hitler e la sua gioventù fanatica non l'hanno sentito mai, guardando una notte stellata. Ma chi ha cercato mai di insegnarglielo? La civiltà di cui siamo tanto fieri ha fatto di tutto per nascondere; e finché c'è nella nostra anima una parte capace di esser fiera di quella scienza, non siamo innocenti di alcuno fra i delitti di Hitler. In India, una parola il cui significato originale è «equilibrio» significa ad un tempo l'ordine del mondo e la giustizia. Ecco su questo argomento un testo sacro che, in forma simbolica, allude tanto alla creazione del mondo quanto alla società umana:

«Dio, in verità, esisteva all'origine; assolutamente solo. Essendo solo, non si manifestava. Produsse una forma superiore, la sovranità... Per questo non c'è nulla che sia al di sopra della sovranità. Per questo nelle cerimonie il prete è seduto più in basso del sovrano...

Dio non si manifestava ancora. Creò la classe dei contadini, artigiani e mercanti.

Non si manifestava ancora. Generò la classe dei servi.

Non si manifestava ancora. Produsse una forma superiore, la giustizia. La giustizia è la sovranità della sovranità. Per questo non c'è nulla che sia al di sopra della giustizia. Colui che è senza potenza può eguagliare chi è molto potente, mediante la giustizia, come mediante una autorità reale.

Quel che la giustizia è, è verità. Per questo, quando qualcuno dice la verità, si dice: 'E' giusto'. E quando qualcuno dice la giustizia, si dice: 'E' vero'. Perché realmente la giustizia e la verità sono la medesima cosa».

Un'antichissima strofa indù dice:

"Di ciò da cui si leva il sole  
Di ciò in cui il sole tramonta  
Gli dei han formato giustizia  
Eguale oggi, eguale domani".

Anassimandro ha scritto:

«La nascita delle cose si inizia dall'indeterminato, e la distruzione è un ritorno all'indeterminato, che si compie per necessità. Perché le cose subiscono punizione ed espiazione le une ad opera delle altre, per via della loro ingiustizia, secondo l'ordine del tempo».

Questa è la verità; non la concezione mostruosa che Hitler ha tratto dalla volgarizzazione della scienza moderna. Ogni forza visibile e palpabile è sottoposta ad un invisibile limite che non supererà mai. Nel mare, un'onda sale, sale e sale ancora; ma un punto, dove tuttavia c'è solo il vuoto, la ferma e la fa ridiscendere. Così l'ondata tedesca si è fermata, senza che nessuno abbia saputo perché, sulle

rive della Manica.

I pitagorici dicevano che l'universo è costituito a partire dall'indeterminato e dal principio che determina, che limita, che ferma. E' sempre quest'ultimo a vincere.

La tradizione dell'arcobaleno, che certamente Mosè ha ricevuto dagli egiziani, esprime nel modo più commovente la speranza che l'ordine del mondo deve dare agli uomini:

«Dio disse: ...nel futuro, quando accumulerò sulla terra le nuvole e l'arco apparirà nella nuvola, io mi ricorderò della mia alleanza con voi e con tutti gli esseri viventi e le acque non diverranno mai più un diluvio».

Il bel semicerchio dell'arcobaleno prova che i fenomeni terrestri, per quanto siano terrificanti, sono tutti sottoposti a un limite. La splendida poesia di questo testo vuole ricordare a Dio di esercitare la sua funzione di principio limitatore.

«Tu hai stabilito alle acque barriere insuperabili per vietar loro di sommergere nuovamente la terra» (Salmo 104).

E come le oscillazioni delle onde, tutte le successioni di eventi in questo mondo, essendo tutte rotture di equilibrio che esse compensano a vicenda, nascite e distruzioni, crescite e diminuzioni, tutte rendono sensibile l'invisibile presenza d'una rete di limiti, immateriali ma più duri di qualunque diamante. Per questo le vicissitudini delle cose sono belle, benché lascino scorgere una necessità spietata. Spietata, ma che non è la forza, che è anzi la dominatrice sovrana d'ogni forza.

Ma il pensiero che ha veramente inebriato gli antichi è l'idea che quanto fa obbedire la forza cieca della materia non è già un'altra forza più forte: è l'amore. Essi pensavano che la materia è docile all'eterna saggezza in virtù dell'amore che la fa consentire all'ubbidienza.

Platone afferma nel "Timeo" che la divina provvidenza domina la necessità esercitando su di essa una saggia persuasione. Un testo stoico del terzo secolo avanti Cristo ma la cui ispirazione è stata dimostrata molto più antica, dice a Dio:

"A te tutto questo mondo che ruota intorno alla terra obbedisce ovunque lo guidi e consente al tuo dominio. Tale è la virtù del servitore che tieni sotto le tue mani invincibili, a doppio taglio, infuocato, eternamente vivo, il fulmine".

Il fulmine, il fuoco verticale che sgorga dal cielo alla terra è il segno d'amore fra Dio e la creazione e, per questo, «signore delle folgori» è per eccellenza l'epiteto di Zeus.

Da questo nasce la concezione stoica dell'"amor fati", l'amore dell'ordine del mondo, che gli stoici pongono al centro di ogni virtù.

L'ordine del mondo deve essere amato perché è pura ubbidienza a Dio. Qualunque cosa questo universo ci accordi o ci infligga, lo fa solo per ubbidienza. Quando un amico che manca da molto tempo e che è ansiosamente atteso ci stringe la mano, non importa che in sé quella pressione sia gradevole o penosa; se stringe troppo e fa male, non lo si avverte nemmeno. Quando parla, non ci si chiede se il suono della voce sia, in sé, gradevole. La pressione della sua mano, la voce, tutto è per noi solo il segno di una presenza; e, per questo, infinitamente caro. Egualmente tutto quel che ci accade nel corso della vita, essendo conseguenza dell'ubbidienza totale di questo universo a Dio, ci pone in contatto col bene assoluto che è la volontà divina; per questo, ogni cosa senza eccezione, gioia e dolori indistintamente, dev'essere accolta col medesimo atteggiamento interiore d'amore e di gratitudine.

Gli uomini che ignorano il vero bene, disubbidiscono a Dio nel senso che non gli ubbidiscono come conviene ad una creatura ragionevole, col consenso del pensiero. Ma i loro corpi e la loro anima sono interamente sottoposti alle leggi dei meccanismi che reggono e dominano la materia fisica e psichica. La materia fisica e psichica che è in loro ubbidisce perfettamente; essi sono perfettamente ubbidienti in quanto materia, e non sono altro se non posseggono né desiderano la luce soprannaturale che sola può elevare l'uomo sopra la materia. Per questo il male che essi ci fanno dev'essere accolto come il male che ci fa la materia inerte. Oltre alla compassione che si deve concedere ad un pensiero umano sviato e sofferente, essi debbono essere amati come deve essere amata la materia inerte, in quanto parte dell'ordine integralmente bello dell'universo.

Beninteso, quando i romani credettero di dover disonorare lo stoicismo adottandolo, sostituirono l'amore con un'insensibilità a base d'orgoglio. Di qui il pregiudizio, ancora oggi comune, d'una opposizione fra stoicismo e cristianesimo, mentre si tratta invece di due concezioni gemelle. Persino i nomi delle persone della Trinità, Logos, Pneuma, sono tratti dal lessico stoico. La conoscenza di talune teorie stoiche illumina fortemente molti passi enigmatici del Nuovo Testamento. A causa delle loro affinità esistevano scambi fra le due concezioni. Al centro dell'una come dell'altra troviamo l'umiltà. l'obbedienza e l'amore.

Ma numerosi testi ci provano che il pensiero stoico fu anche quello di tutto il mondo antico, fino in Estremo Oriente. Tutta l'umanità visse una volta abbagliata dal pensiero che l'universo nel quale ci troviamo non è altro che perfetta ubbidienza.

I greci furono rapiti all'idea di trovarne una splendida conferma nella scienza; e questo fu il movente del loro entusiasmo per essa. L'intervento dell'intelligenza nello studio scientifico fa apparire al pensiero la necessità che domina la materia come una rete di relazioni immateriali e senza forza. La necessità è concepita perfettamente solo quando le relazioni appaiono come assolutamente immateriali. Esse sono allora presenti al pensiero solo grazie ad una attenzione elevata e pura che parte da un punto dell'anima non sottoposto alla forza.

Nell'anima umana è sottoposto alla forza ciò che è dominato dai bisogni. E' necessario dimenticare ogni bisogno per concepire i rapporti nella loro immateriale purezza. Se ci si arriva, ci si rende conto del giuoco delle forze grazie alle quali è concessa o rifiutata la soddisfazione dei bisogni.

Le forze di questo mondo sono sovranamente determinate dalla necessità; la necessità è fatta di rapporti che sono pensieri; per questo la forza che domina in questo mondo è sovranamente dominata dal pensiero. L'uomo è una creatura pensante; sta dalla parte di ciò che comanda alla forza. Non è certo il signore e padrone della natura, e Hitler aveva ragione quando diceva che si sbagliava, se credeva di esserlo; ma è il primogenito del padrone, il figlio della casa. La scienza ne è la prova. In una casa ricca un ragazzo è, in molte cose, sottoposto ai domestici; ma quando è sulle ginocchia del padre e si identifica con lui per mezzo dell'amore, partecipa della sua autorità. Finché l'uomo sopporta di avere l'anima occupata dai propri pensieri, dai pensieri personali, è interamente sottoposto, fin nel fondo dei suoi pensieri, alla pressione dei bisogni e al giuoco meccanico della forza. Se crede che così non sia, si sbaglia. Ma tutto muta quando, in virtù d'una attenzione autentica, egli vuota la propria anima per lasciarvi penetrare i pensieri della saggezza eterna. Porta allora in sé quei medesimi pensieri ai quali è sottomessa la forza.

La natura del rapporto, e dell'attenzione indispensabile a concepirlo, era per i greci una prova che la necessità è realmente ubbidienza a

Dio. Ne avevano anche un'altra. Erano i simboli iscritti nei rapporti medesimi, come la firma del pittore è iscritta nel quadro. La simbologia greca spiega perché Pitagora abbia offerto un sacrificio per la gioia d'aver scoperto come il triangolo rettangolo si inscrivesse nel semicerchio.

Il cerchio, per i greci, era l'immagine di Dio. Perché un cerchio che ruota su se stesso è un movimento nel quale nulla muta, perfettamente chiuso su se stesso. Il simbolo del movimento circolare esprimeva per loro la medesima verità che è espressa nel dogma cristiano col concetto dell'atto eterno da cui procedono i rapporti tra le persone della Trinità.

Il medio proporzionale era per loro l'immagine della mediazione divina tra Dio e le creature. I lavori matematici dei pitagorici avevano per oggetto la ricerca del medio proporzionale fra numeri che non fanno parte di una medesima progressione geometrica, per esempio fra l'unità e un numero non quadrato. Il triangolo rettangolo ha fornito loro la soluzione. Il triangolo rettangolo è la sorgente di tutte le medie proporzionali. Ma dal momento che è possibile inscrivere nel semicerchio, il cerchio lo sostituisce in quella funzione. Così il cerchio, immagine geometrica di Dio, è la sorgente dell'immagine geometrica della mediazione divina. Una scoperta così meravigliosa valeva pur un sacrificio.

La geometria è quindi un doppio linguaggio, che nello stesso tempo fornisce informazioni sulle forze che agiscono nella materia e parla dei rapporti soprannaturali fra Dio e le creature. E come certe lettere cifrate che sembrano egualmente coerenti prima e dopo la decifrazione.

La preoccupazione del simbolo è completamente scomparsa dalla nostra scienza. Nondimeno basterebbe volerlo fare per leggere facilmente, almeno in certe parti della matematica moderna, come nella teoria degli insiemi o nel calcolo integrale, simboli altrettanto chiari, belli e pieni di significato spirituale come quello del cerchio e della mediazione.

Dal pensiero moderno alla saggezza antica la strada sarebbe breve e diritta, purché la si volesse intraprendere.

Nella filosofia moderna sono comparse un po' ovunque, sotto forme diverse, analisi capaci di preparare una teoria completa della percezione sensibile. La verità fondamentale che una tale teoria rivelerebbe sarebbe che la realtà degli oggetti percepiti dai sensi non risiede nelle percezioni ma unicamente nelle necessità delle quali quelle percezioni sono i segni.

Quest'universo sensibile nel quale siamo immersi non ha una realtà distinta dalla necessità; e la necessità è una combinazione di rapporti che svaniscono quando non siano sorretti da un'attenzione elevata e pura. Quest'universo che ci sta intorno è pensiero materialmente presente alla nostra carne.

La scienza, nei suoi differenti rami, afferra attraverso tutti i fenomeni rapporti matematici o analoghi ai rapporti matematici. La matematica eterna, questo linguaggio a due fini, è la stoffa di cui è tessuto l'ordine del mondo.

Ogni fenomeno è una modificazione nella distribuzione dell'energia ed è quindi determinato dalle leggi dell'energia. Ma ci sono vari tipi di energia, disposti in ordine gerarchico. La forza meccanica, gravità o gravitazione nel senso di Newton, che ci fa continuamente sentire la sua pressione, non è il tipo più elevato. La luce impalpabile e senza peso è una energia che, malgrado la gravità, fa salire gli alberi e gli steli del grano. Noi la mangiamo nel grano e nella frutta e la sua presenza in noi ci dà la forza di stare in piedi e di lavorare. Un infinitamente piccolo, in date condizioni, opera in modo decisivo.

Non esiste una massa tanto pesante che un punto non la equivalga; perché una massa non cade se viene sostenuta in un punto solo, a condizione che quel punto sia il suo centro di gravità.

Certe trasformazioni chimiche sono condizionate dall'attività di batteri quasi invisibili. I catalizzatori sono impercettibili frammenti di materia, la cui presenza è indispensabile ad altre trasformazioni chimiche. Altri frammenti minuscoli, di composizione quasi identica, posseggono una altrettanto decisiva capacità di inibizione; su questo meccanismo si fonda il più potente farmaco che sia stato recentemente scoperto.

Quindi non solo la matematica, ma tutta la scienza, senza che nemmeno pensiamo ad accorgercene, è uno specchio simbolico delle verità soprannaturali.

La moderna psicologia vorrebbe rendere scientifico lo studio dell'anima. Un po' di esattezza sarebbe sufficiente per giungervi. Occorrerebbe porre come fondamento la nozione di materia psichica, connessa all'assioma di Lavoisier, valido per ogni materia: «nulla si crea, nulla si distrugge»; e cioè che i cambiamenti sono o modificazioni di forma sotto le quali qualcosa persiste, o spostamenti, ma non mai semplici apparizioni e scomparse. Bisognerebbe introdurre la nozione di limite, e porre come principio che nella parte terrestre dell'anima tutto è finito, limitato, suscettibile di esaurirsi. E finalmente bisognerebbe introdurre la nozione di energia, affermando che i fenomeni psichici, come quelli fisici, sono modificazioni nella distribuzione e nella qualità dell'energia e sono determinati dalle leggi della energetica.

I tentativi contemporanei di fondare una scienza sociale potrebbero anch'essi riuscire, solo che si volesse essere un po' più precisi. Bisognerebbe porre come fondamento la nozione platonica del grande animale o la nozione apocalittica della Bestia. La scienza sociale è lo studio del grande animale e deve descriverne minuziosamente l'anatomia, la fisiologia, i riflessi naturali e condizionati, le tecniche per ammaestrarlo.

La scienza dell'anima e la scienza sociale sono ambedue impossibili se la nozione di soprannaturale non è rigorosamente definita ed introdotta nella scienza, come nozione scientifica, per esservi impiegata con precisione estrema.

Se le scienze dell'uomo fossero così fondate su metodi di rigore matematico e, al tempo stesso, tenute in rapporto con la fede; se nelle scienze della natura e nella matematica l'interpretazione simbolica riprendesse il posto che aveva una volta, apparirebbe luminosa l'unità dell'ordine stabilito nel nostro universo.

L'ordine del mondo è la bellezza del mondo. Muta solo il regime dell'attenzione, a seconda che si cerchi di concepire i rapporti necessari che lo compongono o di contemplarne lo splendore.

E una sola ed identica cosa che rispetto a Dio è saggezza eterna, rispetto all'universo è ubbidienza perfetta, rispetto al nostro amore è bellezza, rispetto alla nostra intelligenza è equilibrio di rapporti necessari, rispetto alla nostra carne è forza bruta.

Oggi la scienza, la storia, la politica, l'organizzazione del lavoro, persino la religione, per la parte che è bruttata dalla sozzura romana, non offrono al pensiero dell'uomo se non la forza bruta.

Questa è la nostra civiltà. E' un albero con i frutti che si merita.

---

Il ritorno alla verità farebbe apparire, tra l'altro, la verità del lavoro fisico.

L'accettazione del lavoro fisico è, dopo l'accettazione della morte,



la forma più perfetta della virtù dell'obbedienza.

Il carattere punitivo del lavoro, testimoniato dal racconto della Genesi, è stato mal compreso perché manchiamo di un giusto concetto del castigo. In questo testo si legge, a torto, una sfumatura di disprezzo per il lavoro. E' più probabile che sia stato trasmesso da una civiltà antichissima nella quale il lavoro fisico era onorato al di sopra di ogni altra attività.

Molteplici indizi dimostrano che è esistita una simile civiltà, che molto tempo fa il lavoro fisico era una attività religiosa per eccellenza e perciò sacro. I Misteri, religione di tutta l'antichità pre-romana, erano interamente fondati su espressioni simboliche della salvezza dell'anima tratte dalla vita dei campi. Identico simbolismo si ritrova nelle parabole evangeliche. Il ruolo di Efesto nel "Prometeo" di Eschilo sembra evocare una religione di fabbri. Prometeo è l'esatta proiezione atemporale del Cristo, un dio crocifisso e redentore che è venuto a portare il fuoco sulla terra; nel simbolismo greco come nel Vangelo il fuoco è l'immagine dello Spirito Santo. Eschilo, che non dice mai nulla a caso, dice che il fuoco donato da Prometeo agli uomini era proprietà personale di Efesto, il che sembra significare che Efesto ne è la personificazione. Efesto è un dio fabbro. Viene da pensare a una religione di fabbri che vedono nel fuoco che rende docile il ferro l'immagine dell'opera dello Spirito Santo sulla natura umana.

Forse c'è stato un tempo in cui una verità identica era tradotta in differenti sistemi simbolici, e in cui ciascun sistema era adattato a un particolare lavoro fisico in modo da farne la diretta espressione della fede.

In ogni caso tutte le tradizioni religiose dell'antichità, compreso il Vecchio Testamento, fanno risalire i mestieri a un insegnamento diretto di Dio. La maggior parte di esse afferma che Dio si è incarnato per compiere questa missione pedagogica. Gli egiziani, ad esempio, pensavano che l'incarnazione di Osiride avesse come scopo sia questo insegnamento pratico che la Redenzione per mezzo della Passione.

Qualunque sia la verità racchiusa in queste narrazioni estremamente misteriose, la credenza in un insegnamento diretto dei mestieri da parte di Dio implica il ricordo di un tempo in cui l'esercizio dei mestieri era un'attività sacra per eccellenza.

Non ne è rimasta alcuna traccia né in Omero, né in Esiodo, né nella Grecia classica, né in quel poco che sappiamo delle altre civiltà antiche. In Grecia il lavoro era cosa da schiavi. Non possiamo sapere se lo fosse già prima dell'invasione ellenica, al tempo dei Pelasgi, né se i Misteri conservassero esplicitamente nel loro insegnamento segreto il ricordo di un tempo in cui esso era onorato. Agli albori della Grecia classica vediamo tramontare una forma di civiltà in cui, salvo il lavoro fisico, tutte le attività umane erano sacre, in cui arte, poesia, filosofia, scienza e politica non si distinguevano, si potrebbe dire, dalla religione. Un secolo o due più tardi, per un meccanismo che non ci è facile discernere, ma in cui comunque il denaro gioca un ruolo rilevante, tutte queste attività erano divenute esclusivamente profane private di qualsiasi ispirazione spirituale. Quel poco di religione che restava era relegato in luoghi riservati al culto. Platone, al suo tempo, era una sopravvivenza di un passato ormai lontano. Gli stoici greci furono una fiamma accesa da una scintilla ancora viva che risaliva allo stesso passato.

I romani, popolo ateo e materialista, annientarono per mezzo dello sterminio quel che restava di vita spirituale nei territori da loro occupati; e adottarono il cristianesimo solo svuotandolo del suo contenuto spirituale. Sotto il loro dominio ogni attività umana senza

distinzione fu cosa da schiavi, e finirono per togliere ogni realtà all'istituzione della schiavitù, e questo ne preparò la scomparsa, abbassando alla condizione di schiavi tutti gli esseri umani. I pretesi barbari, molti dei quali senza dubbio erano originari della Tracia e dunque imbevuti della spiritualità dei Misteri, presero sul serio il cristianesimo. La conseguenza fu che stava per sorgere una civiltà cristiana. Ne vediamo i segni premonitori nell'undicesimo e dodicesimo secolo. I paesi a sud della Loira, che ne erano la principale fonte di irraggiamento, erano al contempo impregnati di spiritualità cristiana e di spiritualità antica; se è vero che gli albigesi sono manichei e quindi le loro idee traggono origine non solo dal pensiero persiano, ma anche da quello gnostico, stoico, pitagorico, egiziano. La civiltà che stava sorgendo sarebbe rimasta pura dalla macchia dello schiavismo. I mestieri avrebbero rivestito un'importanza centrale.

Il quadro della Firenze del dodicesimo secolo delineato da Machiavelli è un modello di quella che, nel linguaggio moderno, verrebbe definita una democrazia sindacale. A Tolosa i cavalieri e gli oppressi si battevano fianco a fianco contro Simon de Montfort per difendere il tesoro spirituale che era comune a tutti loro. Le corporazioni, istituite in questo periodo di gestazione, erano istituzioni religiose. Basta guardare una chiesa romanica, ascoltare una melodia gregoriana, leggere uno di quei perfetti componimenti trobadorici, o, ancor meglio, i testi liturgici, per riconoscere che l'arte e la fede erano intimamente compenstrate come nella Grecia del momento più alto. Ma una civiltà cristiana, nella quale la luce cristiana avrebbe illuminato la vita nella sua interezza, non sarebbe stata possibile senza la distruzione della concezione romana dell'asservimento degli spiriti operato dalla chiesa. La lotta accanita e vittoriosa di san Bernardo contro Abelardo dimostra che si era ben lontani da questo. Al principio del tredicesimo secolo la civiltà sul punto di nascere venne distrutta con l'annientamento della sua sorgente principale, vale a dire i paesi a sud della Loira, con l'instaurazione della Inquisizione, e con il soffocamento del pensiero religioso sotto il concetto di ortodossia.

Il concetto di ortodossia, separando rigorosamente l'ambito relativo al bene delle anime, che è quello di una sottomissione incondizionata del pensiero a un'autorità esteriore, e l'ambito relativo alle cose definite profane, nel quale l'intelligenza è libera, rende impossibile quella compenetrazione del religioso e del profano che sarebbe l'essenza di una civiltà cristiana. E' allora vano che tutti i giorni, a messa, un poco d'acqua sia mescolata al vino.

Il tredicesimo secolo, il quattordicesimo e l'inizio del quindicesimo sono il periodo di decadenza del medioevo. Degradazione progressiva e morte di una civiltà che non aveva avuto il tempo di nascere, disseccamento progressivo di un semplice germe.

Verso il quindicesimo secolo ebbe luogo il primo rinascimento, che fu come un debole preannuncio di resurrezione della civiltà pre-romana e dello spirito del dodicesimo secolo. La Grecia autentica, Pitagora, Platone furono allora l'oggetto di un rispetto religioso che si fondeva in perfetta armonia con la fede cristiana. Ma questa tendenza spirituale ebbe breve durata.

Ben presto venne il secondo rinascimento con un orientamento opposto. Fu esso a produrre quella che noi chiamiamo civiltà moderna.

Ne siamo molto fieri, ma non ignoriamo che essa è malata. Tutti concordano sulla diagnosi. La sua malattia consiste nel non sapere quale posto assegnare al lavoro fisico e a coloro che lo eseguono. Molte intelligenze si estenuano su questo problema brancolando nel buio. Non sanno da dove cominciare, da dove partire, quale direzione

seguire; in tal modo gli sforzi sono sterili.

La cosa migliore è meditare il vecchio racconto della Genesi, situandolo nell'ambiente a lui proprio, che è quello del pensiero antico.

Quando un essere umano commettendo un crimine si è posto fuori dal bene, il vero castigo è la reintegrazione nella pienezza del bene per mezzo del dolore. Non c'è nulla di meraviglioso come il castigo.

L'uomo si è posto fuori dell'obbedienza. Dio ha scelto come castighi il lavoro e la morte. Di conseguenza il lavoro e la morte, se l'uomo li subisce accettando di subirli, costituiscono il trapasso nel bene supremo dell'obbedienza a Dio.

Questo è di una evidenza luminosa se, come gli antichi, consideriamo la passività della materia inerte come la perfezione dell'obbedienza a Dio, e la bellezza del mondo come lo splendore della perfetta obbedienza.

Quale che sia il significato celeste del mistero della morte, in terra essa è la trasformazione di un essere fatto di carne fremente e di pensiero, di un essere che desidera e odia, spera e teme, vuole e non vuole, in un mucchietto di materia inerte.

Il consenso a questa trasformazione è per l'uomo l'atto supremo di obbedienza totale. E' per questo che san Paolo dice di Cristo stesso, riguardo alla Passione, «quello che ha sofferto gli ha insegnato l'obbedienza e l'ha reso perfetto».

Ma l'accettazione della morte è pienamente reale solo quando essa è presente. L'accettazione è vicina alla pienezza quando la morte è vicina. Quando la possibilità della morte è astratta e lontana, l'accettazione è astratta.

Il lavoro fisico è una morte quotidiana.

Lavorare è immettere il proprio essere, anima e carne, nel circuito della materia inerte, farne l'intermediario tra uno stato e un altro di un frammento di materia, farne uno strumento. Il lavoratore fa del suo corpo e della sua anima un'appendice dell'utensile che maneggia. I movimenti del corpo e l'attenzione dello spirito sono funzione delle esigenze dell'utensile, che a sua volta è adattato alla materia del lavoro.

La morte e il lavoro sono necessità, non scelta. L'universo si dà all'uomo nel nutrimento e nel calore solo se l'uomo si dà all'universo nel lavoro. Ma la morte e il lavoro possono essere subiti nella rivolta o nell'accettazione. Possono essere subiti nella loro nuda verità o ricoperti di menzogna.

Il lavoro fa violenza alla natura umana. A volte c'è sovrabbondanza di energie giovanili che vogliono prodigarsi e non trovano impiego; a volte c'è sfinimento, e la volontà deve supplire senza tregua all'insufficienza dell'energia fisica, a prezzo di una tensione dolorosissima; ci sono mille preoccupazioni, cure, angosce, mille desideri, mille curiosità che trascinano il pensiero altrove; la monotonia causa disgusto, e il tempo pesa in un modo pressoché intollerabile.

Il pensiero umano domina il tempo e percorre incessantemente, con rapidità, il passato e l'avvenire superando qualsiasi distanza; ma chi lavora è sottomesso al tempo come la materia inerte che passa da un istante a quello successivo. E' soprattutto attraverso questo che il lavoro fa violenza alla natura umana. E' per questo che i lavoratori esprimono la sofferenza del lavoro con l'espressione «trovare il tempo lungo».

L'accettazione della morte, quando la morte è presente e vista nella sua nudità, è uno sradicamento supremo, istantaneo, da quello che ciascuno chiama l'io. L'accettazione del lavoro è meno violenta. Ma quando è completa, si rinnova ogni mattina lungo tutta una esistenza,

giorno dopo giorno, e ogni giorno dura fino a sera, e ricomincia l'indomani, e spesso si protrae fino alla morte. Ogni mattina il lavoratore accetta il lavoro per quel giorno e per la vita intera. Lo accetta, che sia triste o allegro, preoccupato o desideroso di divertirsi, stanco o traboccante di energia. Immediatamente dopo l'accettazione della morte, l'accettazione della legge che rende il lavoro indispensabile alla conservazione della vita è l'atto più perfetto di obbedienza che sia dato all'uomo di compiere. Perciò le altre attività umane, comando di uomini, elaborazione di piani tecnici, arte, scienza, filosofia, e così via, sono tutte inferiori al lavoro fisico quanto a significato spirituale. E' facile definire il posto che deve occupare il lavoro fisico in una vita sociale bene ordinata. Deve esserne il centro spirituale.

NOTA.

N. 1. "Noyautage": sistema che consiste nell'introdurre in una organizzazione neutra (sindacato, amministrazione) o ostile (partito politico avversario) propagandisti isolati con lo scopo di dividerla, disorganizzarla e, all'occasione, prenderne la guida.

IL RADICAMENTO DELLA POLITICA  
di  
Giancarlo Gaeta.

Il "Preludio ad una dichiarazione dei doveri verso l'essere umano" (1) è il maggiore tra un folto gruppo di saggi e interventi stesi da Simone Weil a Londra tra il dicembre del 1942 e l'aprile del 1943, quando si manifestò la malattia di cui sarebbe morta pochi mesi più tardi. L'ambiente fisico e morale in cui questi testi estremi furono scritti è il Commissariato per gli Interni e il Lavoro di «France Libre», l'organizzazione politica in esilio capeggiata dal generale De Gaulle, presso la quale essa era stata assunta come redattrice addetta ai servizi civili.

Certo, non era per andare a svolgere un lavoro intellettuale che Simone aveva chiesto con testarda insistenza di raggiungere a Londra, dal rifugio americano, il vertice della resistenza francese. Costretta ad abbandonare la Francia nel maggio del '42 per salvaguardare i genitori dalla persecuzione razziale, aveva immaginato di potervi rientrare via Londra con compiti operativi. Negli Stati Uniti aveva in effetti messo a punto e inviato a Maurice Schumann a Londra un suo "Progetto per una formazione di infermiere d prima linea" (2); un gruppo di volontarie a cui fosse affidato il compito di assistere i soldati direttamente sul campo di battaglia, realizzando uno scopo umanitario concepito come «una sfida clamorosa alla ferocia che il nemico ha scelto e che ci impone a nostra volta». Progetto respinto da De Gaulle stesso come «una follia», ma a proposito del quale si deve almeno riconoscere, al di là della sua effettiva praticabilità, la percezione acuta del carattere del tutto nuovo della guerra hitleriana, animata da una sorta di «spirito religioso» perfettamente incarnato nell'«eroismo della brutalità» di cui davano prova le S.S., e quindi la necessità di farvi fronte non solo con le armi, ma anche con simboli in grado di mostrare concretamente che il coraggio può «procedere da tutt'altra ispirazione» (3).

Un progetto, dunque, dietro il quale insieme alla volontà di coinvolgimento personale nella guerra (4) urge un'esigenza oggettiva: combattere la guerra in tutt'altro modo da come la combatte il nazismo (5), che se è «folle», lo è perché di fatto eversivo di un'intera tradizione culturale, per la quale pace e guerra sono momenti complementari nell'esercizio della forza regolatrice suprema dei rapporti tra le nazioni, così come tra le classi sociali e in definitiva tra gli individui. Mentre le infermiere di prima linea, queste poche donne immaginate da Simone Weil «nel centro stesso della battaglia, nel punto culminante della ferocia» (6) avrebbero dovuto svelare con la loro sola presenza il meccanismo della forza, la sua logica perversa, e richiamare all'obbligo morale di farne un uso esclusivamente finalizzato alla costruzione della pace.

Fu invece chiesto a Simone Weil di occuparsi di «cose concrete» (7), cioè di esaminare i documenti di carattere politico provenienti dalla Francia occupata, elaborati da Comitati affiliati ai movimenti della Resistenza in vista della riorganizzazione del paese dopo la guerra. Documenti importanti per conoscere gli orientamenti ideologici e politici del fronte interno su questioni istituzionali, economiche, sociali, finanziarie, di politica internazionale. Nel suo ruolo di redattrice, Simone Weil avrebbe dovuto limitarsi a studiare parte di questo materiale, a selezionarlo, ad annotarlo criticamente, così da facilitare il lavoro delle Commissioni Nazionali istituite da De Gaulle per gettare le basi della nuova Francia. Ma essa si spinse ben oltre i limiti del compito assegnatole. Chiusa, spesso fino a tarda notte, nel suo ufficio di Hill Street, finì col trasformare gli iniziali appunti e commenti ai testi che le venivano sottoposti in veri e propri trattati, in cui le questioni all'ordine del giorno: sulla sovranità della nazione, sul ruolo dei partiti politici, sulla dottrina marxista e l'avvenire del comunismo, sulla rivolta, sulla

giustizia, sulla riforma costituzionale, sul colonialismo furono ripensate da cima a fondo, e infine segnate dal tratto inconfondibile del suo pensiero. Un pensiero filosofico e religioso diventato, come osserva Simone Pétrement, pienamente cosciente, in grado di «esprimere le sue idee, spesso molto ardite e paradossali, con una sicurezza sempre più tranquilla» (8).

Di questo lavoro intensissimo, il "Preludio" è certo l'espressione più organica, ma anche, e proprio a causa del suo carattere di trattazione sistematica, il meno idoneo a rendere il lettore consapevole del complesso terreno storico-politico sul quale la riflessione dell'ultima Weil è maturata, in un confronto serrato con le forze ed espressioni ideologiche più significative della nuova classe dirigente francese nel momento in cui questa cercava di definire il quadro istituzionale, giuridico, economico, socio-politico in cui avrebbe dovuto muoversi. A tal fine meglio ci soccorre l'ampia documentazione degli scritti, editi e inediti (9), che al "Preludio" fanno da contorno, e ne costituiscono momento di preparazione ma anche e più spesso di approfondimento rispetto a singole tematiche, con esiti a volte di straordinaria compattezza argomentativa, oltre alla consueta dose di lucidità e coraggio intellettuale. Inoltre, grazie anche alla forma in cui alcuni di essi ci sono pervenuti, è possibile cogliere più immediatamente i termini del confronto tra la 'redattrice' di Hill Street e gli autori dei documenti presi in esame (10).

E' questo, in particolare, il caso per il testo intitolato "Osservazioni sul nuovo progetto di Costituzione", progetto elaborato dalla londinese «Commission pour l'Etude des problèmes d'après-guerre» e fatto pervenire ai gruppi di resistenti francesi. Dopo aver rilevato alcune «felici innovazioni», tra le quali il «referendum per le modifiche alla Costituzione» e soprattutto «l'impegno di fedeltà alla Dichiarazione fondamentale», cioè alla "Déclaration des Droits de l'homme e du citoyen", alla quale stava contemporaneamente lavorando la Commissione per la riforma dello Stato, Simone Weil attacca il progetto nella sua impostazione di fondo, a cominciare dall'affermazione di principio presente all'articolo 1: «La sovranità politica risiede nella nazione» (11). Affermazione a suo avviso priva di senso, perché «ciò che di fatto è sovrano è la forza, che è sempre in mano a una piccola frazione della nazione. Ciò che deve essere sovrano è la giustizia. Tutte le costituzioni politiche, repubblicane o di altro tipo, hanno come unico fine - se sono legittime - d'impedire o almeno di limitare l'oppressione verso la quale la forza inclina naturalmente. E quando c'è oppressione, non è la nazione ad essere oppressa. E' un uomo, e un uomo, e un uomo. La nazione non esiste, come potrebbe essere sovrana?» (12). Di fatto, tutto il potere passerebbe nelle mani dell'Assemblea Nazionale, in spregio di quel principio della separazione dei poteri che è a fondamento della "Déclaration" del 1789 a cui pure ci si richiama, e si confermerebbe quindi la sottomissione del potere giudiziario a quello politico già operante sotto la Terza Repubblica. Questa concentrazione dei poteri nell'Assemblea, deputata tra l'altro «ad eleggere simultaneamente il primo ministro e il Presidente della Repubblica» (13), porterebbe inevitabilmente a definire l'azione politica nel suo insieme come gioco delle parti tra maggioranza e opposizione, oramai «consacrate ufficialmente come gli ingranaggi essenziali del regime» (14); e quindi ad «introdurre, a titolo ufficiale, la passione politica nella sua forma più arbitraria, meno legittima, in quella che dovrebbe essere la sede stessa dell'imparzialità», a dare, infine, via libera «all'asservimento totale della vita pubblica ai partiti» (15). In conclusione Simone Weil propone di sostituire l'affermazione contestata con: «La legittimità è costituita dal libero consenso del

popolo all'insieme delle autorità alle quali esso è sottoposto» (16), e di sottoporre a plebiscito la "Déclaration".

Il contrasto delle posizioni è dunque netto, a cominciare dall'atteggiamento di fondo; fortemente innovativo quello di Simone Weil, sulla base di una critica puntuale delle trascorse esperienze costituzionali, fondamentalmente ispirato alla continuità quello della Commissione. Per altro, il giudizio negativo di Simone Weil trovava conferma nell'impostazione di analoghi progetti provenienti dalla Francia, relativi alla struttura del governo, alla formazione dei partiti, e ancora alla riforma costituzionale; progetti che essa non esita a giudicare intrisi di spirito fascista, nella misura in cui mirano a consentire il potere assoluto di un partito fatto esclusivamente di resistenti, o preconizzano un presidenzialismo praticamente senza controllo. Così come stigmatizza l'idea di sottoporre a plebiscito un progetto di Costituzione redatto da un Comitato nazionale designato da De Gaulle, e da indirsi in un periodo in cui De Gaulle stesso fosse al potere (17).

Senza nulla togliere ai meriti straordinari del Generale, «avere salvato l'onore del paese nel momento in cui esso è caduto nella schiavitù» (18), Simone Weil avverte in modo acuto il pericolo che attorno alla sua figura carismatica (19) si formi un partito di sostenitori finalizzato a garantirne la carriera politica; che il salvatore della patria si trasformi, a vittoria avvenuta, in un uomo di parte investito di un potere enorme. E' per altro improbabile che Closon e Philip, i dirigenti a cui Simone dava in lettura i suoi rapporti, abbiano mai sottoposto a De Gaulle quello intitolato «Legittimità del governo provvisorio», tutto teso a mostrare la necessità che la conferma di De Gaulle a capo del governo provvisorio dopo la liberazione trovi una legittimazione essenzialmente morale: «E' evidente che l'esercizio del potere provvisorio implica la rinuncia a una carriera politica ulteriore. La preoccupazione di una carriera ulteriore rischierebbe di alterare la purezza indispensabile all'esercizio del potere provvisorio in condizioni tanto terribili» (20). Inoltre tutti gli atti di tale governo avrebbero dovuto essere sottoposti a un tribunale designato dall'Assemblea Costituente e abilitato a pronunciare qualsiasi pena, compresa la pena di morte (21).

Comunque Simone Weil non si sottrasse, almeno in una prima fase, ad un confronto ravvicinato, puntuale, spesso dai toni fortemente critici ma sempre costruttivo, con i suoi interlocutori prossimi e lontani. In effetti qualcosa del suo lavoro fu in qualche modo recepito. Così, nella "Déclaration" elaborata dalla Commissione per la riforma dello Stato e pubblicata il 14 agosto 1943, pochi giorni prima della morte di Simone, alla lista dei diritti si trova affiancata una lista dei doveri, che in parte ricalca quella da lei proposta nello "Studio per una dichiarazione degli obblighi verso l'essere umano": l'obbedienza, la responsabilità, l'onore, la libertà d'espressione (22). Sembra inoltre che la sua proposta di istituire un «Consiglio supremo della rivolta» abbia avuto un certo peso nella costituzione nel maggio 1943 del «Consiglio nazionale della Resistenza» (23); ma se così fu, è facile misurare la distanza abissale che separa il progetto di Simone Weil dalla sua realizzazione, che si risolse in un organismo di coordinamento per le formazioni della resistenza, per i sindacati ed anche per i vecchi partiti pronti a ricostituirsi. Dunque, un organismo essenzialmente finalizzato al gioco politico interno, uno strumento di verifica dei poteri, mentre Simone Weil l'aveva pensato come la leva strategica con cui risollevare il destino dell'Europa. Essa avvertiva con acuto senso di vergogna lo stato di degradazione morale e politica in cui la Francia era caduta con la resa

incondizionata del giugno 1940 (24). Certo, la nascita di «France Libre», l'appello di De Gaulle alla resistenza, l'attività dei gruppi di resistenti contro l'occupante, erano stati importanti per segnare un'inversione di tendenza, ma non sufficienti. A Simone Weil sembrava che occorresse un'iniziativa politica forte, capace di «ricordare al mondo che la Francia esiste» (25), pronta ad assumersi insieme all'Inghilterra il compito decisivo di promuovere la ricostruzione dalle fondamenta dell'Europa vittoriosa sul nazismo. Altrimenti, alla disfatta della Germania succederà o la guerra civile, non solo in Francia ma in tutta l'Europa, o la sottomissione politica ed economica all'America e all'Unione Sovietica. Dunque l'unità europea va pensata da subito, occorre che le sue basi siano poste attraverso una battaglia comune, un comune spirito di rivolta, che coinvolga non solo Francia e Inghilterra, ma anche «i migliori elementi delle nazioni conquistate dalla Germania», nonché gli spagnoli, gli italiani, «e persino quei tedeschi la cui coscienza si ribella sinceramente al nazismo» (26).

Quanto alla politica interna, la rinascita dei partiti politici che è la vera ragione per la formazione del «Consiglio nazionale della Resistenza», trova in Simone Weil l'opposizione più netta. "Nota sulla soppressione dei partiti politici" s'intitola drasticamente lo scritto, tra i più rigorosi, dedicato alla definizione dei fondamenti della democrazia moderna. Ritenere che la volontà generale possa essere adeguatamente rappresentata attraverso un certo numero di partiti, contraddice innanzitutto la tradizione culturale e politica a cui si pretende ispirarsi. Secondo Rousseau, la volontà generale esprime lo spirito autentico della democrazia non perché è la volontà della maggioranza, che può essere non meno ingiusta di quella di un solo uomo, ma perché «per lo più un volere comune a tutto un popolo è di fatto conforme alla giustizia, per la reciproca neutralizzazione e compensazione delle passioni particolari. [...] Se individui inclini per passione al crimine e alla menzogna si neutralizzano reciprocamente in un popolo veridico e giusto, allora è bene che il popolo sia sovrano. Una costituzione democratica è buona se innanzitutto realizza nel popolo questo stato di equilibrio, e se dopo fa in modo che i voleri del popolo siano eseguiti» (27). Ma perché una volontà generale possa formarsi ed esprimersi occorre che si realizzino condizioni precise. Soprattutto occorre che la volontà generale sia il risultato del maggior numero possibile di volontà individuali e indipendenti, e che dunque il popolo «non si riduca solo a scegliere delle persone, meno ancora a scegliere gruppi irresponsabili» (28), altrimenti il risultato sarà quello di una finzione giuridica: a scegliere non sarà il più grande numero possibile di volontà individuali, ma le tre o quattro volontà incarnate nei partiti. Del resto, «l'idea di partito non entrò nella concezione politica francese del 1789, se non come un male da evitare» (29), un male esploso in tutta la sua virulenza nelle lotte tra fazioni sotto il Terrore, e destinato a perpetuarsi nella forma di partito, in quanto «macchina per fabbricare passione collettiva», «organizzazione costituita in modo da esercitare una pressione collettiva sul pensiero di ciascuno degli esseri umani che ne sono membri», il cui «primo, e, in ultima analisi, unico scopo è la propria crescita, e senza alcun limite» (30).

L'estrema brevità del periodo in cui gli scritti londinesi furono redatti non consente di stabilire una loro precisa cronologia e quindi la collocazione del "Preludio" tra di essi. Tuttavia è possibile cogliere chiaramente il passaggio da alcuni interventi critici realizzati da Simone Weil nella sua veste di redattrice ad una trattazione più organica e indipendente, al cui centro si pone la



questione di definire principi e orientamenti di fondo ai quali ispirare la nuova Costituzione. Si è già detto come si stesse lavorando in quei mesi a una "Déclaration des Droits de l'homme et du citoyen"; non sappiamo se Simone Weil vi fu in qualche modo coinvolta, ma tra i suoi progetti c'è anche uno "Studio per una dichiarazione degli obblighi verso l'essere umano" (31), chiaramente finalizzato ad influenzare la discussione in corso, e in cui si trovano le linee portanti della dottrina politica sviluppata nel "Preludio".

Ora, il contrasto tra l'impostazione della Commissione per la riforma dello Stato e quella di Simone Weil, è evidente già nei titoli. La Commissione aveva avuto mandato di elaborare una nuova «Dichiarazione dei diritti» ispirandosi a quelle del 1789 e del 1793; Simone pone in questione la nozione stessa di diritto su cui queste si reggono. L'errore degli uomini dell'89 è stato di elevare la nozione di diritto a principio assoluto, mentre i diritti dipendono da situazioni particolari, sono legati a condizioni di fatto: porli nel campo dell'incondizionato significa riconoscere implicitamente e contraddittoriamente una realtà al di sopra di questo mondo, e introdurre una nozione che non può avervi cittadinanza. Al contrario, la nozione di obbligo «non si fonda su nessuna situazione di fatto, né sulla giurisprudenza, né sui costumi, né sulla struttura sociale, né sui rapporti di forza, né sull'eredità del passato, né sul supposto orientamento della storia»; essa è effettivamente incondizionata, e quindi «sovrasta quella di diritto, che le è relativa e subordinata» (32).

Ma perché l'obbligo venga posto a fondamento dei rapporti di comunità tra gli uomini, occorre che venga esplicitamente riconosciuta una realtà al di sopra di questo mondo, che si esca dalla contraddizione in cui sono caduti gli uomini dell'89 e quindi dalla «confusione di linguaggio e di idee che in gran parte ritroviamo nell'attuale confusione politica e sociale» (33). Dunque una realtà trascendente, della quale per altro nel "Preludio" non si dà alcuna trattazione; ci si limita ad affermare che l'obbligo è eterno in quanto risponde al destino eterno dell'essere umano, e che esso si trova costantemente verificato nella coscienza universale. Evidentemente qui Simone Weil ha ritenuto più efficace affidare la sua argomentazione all'evidenza intuitiva: ciascun uomo sa che l'obbligo verso il prossimo, per il solo fatto che è un essere umano, è superiore all'affermazione dei diritti, appartiene a un ordine superiore. Ma nello "Studio per una dichiarazione degli obblighi verso l'essere umano", la trattazione degli obblighi è preceduta da una «Professione di fede», in cui è chiaramente espresso il nucleo della riflessione filosofico-politica dell'ultima Weil.

«C'è una realtà situata al di fuori del mondo, cioè fuori dello spazio e del tempo, fuori dell'universo mentale dell'uomo, fuori di tutto quanto le facoltà umane possono afferrare. A questa realtà corrisponde nel centro del cuore dell'uomo quell'esigenza di un bene assoluto che vi abita sempre e non trova mai in questo mondo alcun oggetto» (34). Dunque, per un verso una realtà trascendente quanto impersonale, in cui trova fondamento il bene a cui l'uomo aspira senza poterlo realizzare, per l'altro la realtà mondana, «unico fondamento dei fatti», regno della necessità. La nozione di obbligo costituisce precisamente il punto di contatto, seppure indiretto, tra queste due realtà assolutamente separate: «Per il rispetto verso l'essere umano che ciascuno avverte esiste una sola possibilità di espressione indiretta ed è fornita dai bisogni degli uomini in questo mondo, i bisogni terrestri dell'anima e del corpo. Essa è fondata su un legame stabilito nella natura umana tra l'esigenza di bene che è l'essenza stessa dell'uomo e la sensibilità» (35).

La realtà trascendente di cui si parla in questi scritti è per Simone Weil evidentemente il Dio cristiano, ma essa preferisce attenersi scrupolosamente al linguaggio filosofico, scartando ogni riferimento ad una religione positiva: e questo non certo per ragioni tattiche, ma perché solo la trasposizione delle aspirazioni cristiane in termini accettabili da tutti in ragione della loro evidenza antropologica poteva, a suo avviso, aprire la possibilità di un tipo nuovo e, possiamo dire, realmente cristiano di comunità umana (36). Inoltre, essa doveva premunirsi nei riguardi di un linguaggio teologico-politico corrente, di matrice cattolica in particolare, in cui la nozione di trascendenza era associata a quella di potenza e la differenza tra le due realtà, trascendente e immanente, non era affatto pensata in termini di assoluta separatezza.

E' al riguardo illuminante la critica severa rivolta da Simone Weil al personalismo cattolico di Mounier e Maritain, a loro volta autori un anno prima di «dichiarazioni» dei diritti della persona umana (37).

«La nozione di diritto, lanciata per il mondo nel 1789, è stata impotente, per propria insufficienza interna, a esercitare la funzione che le si assegnava. Amalgamare due nozioni insufficienti parlando di diritti della persona umana non ci porterà più lontano» (38); infatti non c'è possibilità alcuna di «definire il rispetto della persona umana», poiché ciò che in un uomo è sacro non è la persona, che è una pura astrazione, ma la sua concreta, definita realtà fisica: braccia, occhi, pensieri. E ciò che in noi protesta realmente contro

l'ingiustizia subita non è affatto la persona umana che vede colpito il proprio diritto ad essere rispettata, ma qualcosa di anonimo, d'impersonale: «Il grido di dolorosa sorpresa che il male inflitto suscita dal fondo dell'anima non è qualcosa di personale. Non basta un attentato alla persona e ai suoi desideri per farlo erompere. Erompe sempre per la sensazione di un contatto con l'ingiustizia attraverso il dolore» (39). Nel personalismo Simone Weil vede pertanto riproposta in accezione spiritualistica la nozione illuminista di diritto, con l'aggravante di un'ulteriore commistione del campo trascendente con quello immanente. L'errore di entrambi è di ritenere la nozione di diritto superiore a quella di obbligo morale, l'errore proprio al personalismo è di collocare per analogia in Dio questo rapporto di superiorità (40). Questo per Simone Weil significa non riconoscere tutta la distanza che separa il bene dalla necessità al punto di applicare al primo nozioni che ne contraddicono la realtà propria. «Né la nozione di obbligo né quella di diritto potrebbero essere adatte a Dio; ma infinitamente di meno quella di diritto. Perché la nozione di diritto è infinitamente più remota dal bene puro. Essa contiene in sé bene e male perché il possesso di un diritto implica la possibilità di farne un uso buono o cattivo. L'adempimento di un obbligo è invece, sempre e incondizionatamente, un bene sotto qualsiasi riguardo» (41). Diritto e obbligo sono dunque considerati da Simone Weil come opposti, e tuttavia essi non si escludono a vicenda. Ciò che Simone Weil sottopone a critica impietosa è la nozione di diritto elaborata dalla nostra tradizione giuridica, in forma tale da essere strettamente «legata a quella di spartizione, di scambio, di quantità. Essa ha qualcosa di commerciale. Evoca in se stessa il processo, l'arringa. Il diritto si sostiene solo su un tono di rivendicazione, e quando questo tono è adottato vuol dire che la forza non è lontana, dietro di esso, per confermarlo, altrimenti è ridicolo» (42). Il problema è dunque spezzare questo legame, e innanzitutto sottrarre il diritto alla forza: ma per questo occorre che esso trovi il suo fondamento non più in se stesso ma nell'obbligo, di cui è correlativo. Occorre che innanzitutto vi sia riconoscimento di un obbligo, e che esso sia rivolto non ad astratte nozioni ma ai bisogni specifici dell'essere

umano, nella sua realtà fisica e morale. Solo così viene data efficacia reale ai diritti: «L'adempimento effettivo di un diritto non proviene da chi lo possiede, bensì dagli altri uomini che si riconoscono, nei suoi confronti, obbligati a qualcosa» (43). In definitiva il problema è per Simone Weil di sostituire al primato assoluto dei diritti individuali la prospettiva della giustizia, all'individualismo della moderna concezione giuridica un reale spirito di comunità, in grado di ispirare e permeare l'insieme della vita sociale; alla pura e semplice rivendicazione di diritti, inseparabile da un certo uso della forza, il riconoscimento dei bisogni umani la cui soddisfazione è indispensabile altrimenti «l'uomo cade a poco a poco in uno stato più o meno analogo alla morte, più o meno simile a una vita puramente vegetativa» (44). Bisogni fisici innanzitutto, a cominciare dal più evidente tra tutti, la fame; ma poi bisogni relativi alla vita morale, la cui individuazione è più difficile, ma possibile, se si comincia da quelli che «sono per la vita dell'anima l'equivalente dei bisogni di nutrimento, di sonno, di calore per la vita del corpo» (45).

Nel "Preludio", Simone Weil ne elenca quattordici, disposti per coppie di contrari: ordine e responsabilità, libertà e ubbidienza, uguaglianza e gerarchia, onore e punizione, libertà di opinione e verità, sicurezza e rischio, proprietà privata e proprietà collettiva (46), più un quindicesimo bisogno, il radicamento, a cui non corrisponde alcun bisogno contrario e il cui studio occupa la maggior parte del saggio. Bisogni contrari per altro non significa che si debba cercare una giusta via di mezzo che finirebbe con l'escludere la soddisfazione di entrambi, bensì la loro combinazione in un equilibrio, nel quale essi sono, l'uno e l'altro, pienamente soddisfatti (47). Equilibrio che allora verrebbe a riverberarsi sull'insieme della vita sociale, senza più confusione e commistione tra bisogni effettivi e desideri individualisticamente elevati al rango di bisogni, e affermati come diritti. E' il caso particolarmente insistito da Simone Weil, della quasi completa sostituzione, anche nelle democrazie liberali, della libertà di propaganda alla libertà di opinione, per cui la libertà nel campo della stampa e della letteratura è fondamentalmente utilizzata non per la libera espressione delle opinioni, senza restrizione né riserva, bensì per influire, da parte di gruppi d'interesse o di singoli intellettuali, sull'opinione pubblica.

Ma è soprattutto sul bisogno di radicamento che si concentra l'attenzione di Simone Weil, «il bisogno più importante e misconosciuto dell'anima umana, e tra i più difficili a definire» (48). Si è detto che ad esso non corrisponde un bisogno dialetticamente contrario. Il fatto è che il radicamento costituisce il terreno di coltura indispensabile per la soddisfazione degli altri bisogni, cosicché ad esso si oppone non un bisogno correlativo ma la sua negazione, la «malattia dello sradicamento». La difficoltà poi a definirlo è anche dovuta al grado elevato di sradicamento a cui la società contemporanea è pervenuta, fino a subirlo come uno stato quasi naturale. L'analisi puntuale dello sradicamento operaio, dello sradicamento contadino e di quello che Simone Weil chiama lo sradicamento geografico, determinato dalla sostituzione dell'idea di nazione a quella di territorio, città, insieme di villaggi, regione, ha lo scopo di rendere evidenti i caratteri della malattia del nostro tempo. Innanzitutto la perdita del senso, nella misura in cui esso si trova assorbito nella ragione di Stato, fino al punto estremo dello Stato totalitario, assunto a fine e senso unico della società. Quindi la distruzione di un rapporto pieno con il tempo e lo spazio, vale a dire con la propria storia e il proprio ambiente naturale, di qui il

sentimento di discontinuità frammentazione, estraneità, e in definitiva la riduzione della vita sociale a pura exteriorità (49). Così, il problema del radicamento non può porsi nella nostra epoca se non come crisi radicale degli attuali modelli sociali, tutti, tendenzialmente o attualmente, totalitari, e la loro sostituzione con una concezione della vita sociale in senso eminentemente relazionale. Una vita sociale che non sia sentita e, nel limite del possibile, vissuta come fitta trama di rapporti tra gli individui, che si riconoscano reciprocamente in quanto tali, e di questi con il proprio ambiente storico e naturale, è necessariamente oppressiva anche se formalmente libera; così come una concezione della cultura, in cui ogni elemento non entra in una relazione significativa con gli altri, è destinata a privilegiarne uno: la politica, l'economia, la scienza o persino la religione, condannando il pensiero alla sterilità (50). Relazione tra gli individui, relazione tra gli elementi della cultura: «in fin dei conti il radicamento non è altro che la riunificazione del mondo sul fondamento dell'unico Assoluto che è il Bene» (51), oltre le barriere costruite dalla cultura moderna.

Simone Weil era convinta che a tal fine le circostanze nelle quali versava in quel momento il mondo fossero straordinariamente favorevoli, un'occasione che sarebbe stato insensato e delittuoso perdere. Quando nel 1949 "L'enracinement" fu pubblicato, quel momento era già passato, la ricostruzione dell'Europa stava avvenendo per altre strade e seguendo tutt'altra ispirazione. Certo, esso suscitò l'ammirazione degli intellettuali, da Camus che lo fece pubblicare, allo stesso Mounier già deluso dalla piega degli eventi e pronto a rendere a Simone Weil un omaggio senza riserve, a T. S. Eliot che scrisse la prefazione all'edizione inglese (52); ma il libro non era stato scritto per essi, era indirizzato ai dirigenti francesi di Londra, cioè agli uomini della politica, dei quali, osserva Mounier, «si può facilmente immaginare il sorriso di sufficienza», se mai lo ebbero in mano.

Da allora ai giorni nostri un'intera epoca si è consumata. L'epoca della spartizione del dominio sul mondo tra americani e sovietici, com'era nell'ordine delle cose del tutto prevedibili, in conseguenza dell'incapacità dell'Europa a trovare, non oggi, che è sicuramente troppo tardi, ma allora, quando tutto poteva essere ancora giocato, la propria unità, strategica innanzitutto, e quindi culturale e politica. L'epoca del dominio oramai del tutto incontrastato del mercato e del denaro. L'epoca in cui la scienza, definitivamente separata dal corpo vivo della cultura e frammentata al suo interno in infinite specializzazioni, è stata ridotta al servizio della tecnologia.

L'epoca in cui l'affermazione dei diritti si è fatta sempre più espressione di parte, di gruppi di pressione, di ceti sociali; in cui, di conseguenza, i partiti hanno assunto il dominio pieno sulla politica, appena e penosamente contrastato dal potere giudiziario.

Simone Weil riteneva se stessa fortunata di vivere in un'epoca in cui «si è perduto tutto», pensava che dal fondo dell'abisso si potesse solo risalire, e ha dato il meglio di sé perché l'ascesa potesse avvenire con una consapevolezza lucida dei mali da evitare, e qualche strumento nuovo con cui ricostruire. Possiamo noi dirci fortunati di vivere in un'epoca in cui tutto si è consumato e pressoché nulla costruito, un'epoca che si apre su un avvenire fatto di schegge impazzite, a cui dare un senso appare impresa davvero folle? Eppure è questo il compito che ci troviamo di fronte, e niente di meno: costruire un senso completamente nuovo di essere comunità.

L'altissima posta in gioco indusse Simone Weil in quei brevi mesi del 1943 a tentare ancora una volta di dare senso alla politica, di bonificare il terreno culturale in cui essa potesse mettere di nuovo

radice e portare frutto. Dopo il viaggio nella crisi tedesca, dopo le "Riflessioni sulle cause della libertà e dell'oppressione sociale" e la dolorosa esperienza di lavoro in fabbrica, vi erano stati anni di silenzio. Certo essa aveva continuato ad occuparsi di problemi politici, ma la speranza di dare senso pieno alla politica e quindi la forza progettuale, di cui aveva dato prova nelle "Riflessioni", sembravano esser venute meno, sostituite da una sorta di lucida disperazione, quella che ad esempio si avverte acutamente nelle pagine di "Méditation sur l'obeissance et la liberté", probabilmente del 1937: «La forza sociale è inseparabile dalla menzogna. Così tutto quanto c'è di più alto nella vita umana, ogni sforzo di pensiero, ogni sforzo d'amore è corrosivo per l'ordine. [...] Da una simile situazione ogni uomo desideroso del bene pubblico ricava una lacerazione crudele e senza rimedio. Partecipare, anche da lontano, al gioco delle forze che muovono la storia non è possibile senza sporcarsi o senza condannarsi in partenza alla disfatta. [...] L'ordine sociale, benché necessario, è essenzialmente cattivo, qualunque esso sia» (53). Da questa "impasse" apparentemente insuperabile, Simone Weil è uscita attraverso un duplice percorso, di cui i "Quaderni" ci offrono una mappa straordinariamente puntuale e illuminante e su cui noi, oggi, dovremmo attentamente riflettere: interiore l'uno, intellettuale l'altro. L'esito primo e decisivo di questo percorso è la certezza interiore che il dominio della forza in questo mondo non è illimitato, che anch'essa è sottoposta alla necessità, che essa trova il suo limite precisamente nella giustizia, indistruttibilmente reale in fondo al cuore degli uomini: «Questa è la garanzia accordata all'uomo, l'arca dell'alleanza, il patto, la promessa visibile e palpabile su questa terra, il fondamento certo della speranza» (54). Certezza che lungi dal risolversi nella forma di un qualche spiritualismo, produce il duplice e correlativo effetto di illuminare ulteriormente significato storico ed errori del pensiero marxista, e di aprire la strada ad una rinnovata progettualità politica.

Tra gli scritti di Londra c'è un lungo testo, la cui scrittura s'interrompe bruscamente, intitolato "Esiste una dottrina marxista?" (55). Se, come è probabile, si tratta del suo ultimo saggio, non è senza significato che Simone Weil abbia impiegato le energie residue in un ultimo confronto con la tradizione di pensiero entro la quale si era sviluppata la sua attività politica nei primi anni Trenta, e con la quale non aveva mai cessato di misurarsi. Sono pagine illuminanti, che da sole basterebbero ad assegnare a Simone Weil un posto di rilievo nella ricerca intellettuale del novecento, poiché di questa ricerca, nella misura in cui ha trovato nel marxismo la sua espressione più significativa, ci mostrano la verità essenziale e la contraddizione insuperabile, ma anche la possibilità per essa di un nuovo fondamento. Così, Simone Weil sottopone ancora una volta a critica il pensiero di Marx, del quale ricostruisce per linee essenziali lo sviluppo. Come già nelle "Riflessioni", viene attribuito a Marx il merito storico di avere «per primo assunto la società come fatto umano fondamentale di cui vanno studiati, come il fisico nei riguardi della materia, i rapporti di forza» (56). In tal modo egli ha introdotto «la nozione di materia non fisica» (57), la materia sociale appunto, cioè una realtà che, analogamente alla materia vera e propria, si trova sottomessa alla necessità, la necessità sociale in questo caso. Su questa base, si sarebbe potuto infine costruire una vera, illuminante scienza sociale, ma Marx non l'ha fatto, né dopo di lui nessun altro, perché irretito nella miscela costituita dallo scientismo e dal socialismo utopico del diciannovesimo secolo. In realtà, «Marx era incapace di un autentico sforzo di pensiero

scientifico, perché questo non lo interessava. Questo materialista era interessato solo alla giustizia. Ne era ossessionato. La sua visione così chiara della necessità sociale era di natura tale da farlo disperare, perché è una necessità così potente da impedire agli uomini non solo di ottenere, ma persino di pensare la giustizia. Egli non voleva la disperazione. Sentiva irresistibilmente in se stesso che il desiderio di giustizia dell'uomo è troppo profondo per ammettere un rifiuto. Si è rifugiato in un sogno in cui la stessa materia sociale si incarica delle due funzioni che essa vieta all'uomo, cioè non solo di compiere, ma di pensare la giustizia» (58). Forse mai critica è stata più severa e insieme più carica di umana comprensione e partecipazione, così da non potersi dubitare che infine l'angoscia di Marx è stata e in certa misura è ancora quella di Simone Weil stessa. Ma essa non intende sognare ricercando la soluzione in un qualche surrogato religioso. Sa che occorre attenersi alla grande scoperta di Marx, ma senza «attribuire alla materia sociale - come egli ha fatto - quel movimento verso il bene attraverso le contraddizioni, che Platone ha descritto come proprio alla creatura pensante attratta in alto dall'operazione soprannaturale della grazia» (59). Sa che la necessità e il bene appartengono a realtà separate, e che tuttavia solo là dove si dà contatto tra di esse la condizione umana si rivela nella sua verità, e la conoscenza, in tutti gli ambiti, può essere sviluppata con rigore matematico senza perdere il rapporto con la fede, e la volontà può essere impegnata ad operare tutto il bene possibile in questo mondo.

#### NOTE.

N. 1. Questo è il titolo assegnato da Simone Weil al saggio. Quello con cui è stato pubblicato nel 1949 da Gallimard nella collana «Espoir» curata da Albert Camus, "L'enracinement", è editoriale. D'ora in avanti ci riferiremo a quest'opera con il titolo weiliano abbreviato in "Preludio".

N. 2. "Projet d'une formation d'infirmières de première ligne", in "Ecrits de Londres et dernières lettres", Gallimard, 1957, p.p. 187-195 (d'ora in poi citato come E.L.). Traduzione italiana in «Diario» 6, 1988, p.p. 21-30.

N. 3. Le citazioni sono tratte dalla traduzione italiana, a p. 27.

N. 4. Volontà ripetutamente frustrata dalle autorità londinesi, cosa che ebbe un considerevole peso psicologico nel crollo fisico di Simone.

N. 5. Esigenza che non sfuggirà a Mounier qualche anno più tardi nel recensire "L'enracinement": «Era il tempo in cui gli Alleati stessi, con la pretesa di lottare contro il veleno hitleriano, non si facevano molto scrupolo quanto ai temi della loro propaganda: incoraggiare tutto quanto poteva servire da arma, a prescindere dalla sua nocività, prendere per la pancia le popolazioni affamate, facendo loro balenare immagini di abbondanza alimentare. Bernanos gridava, lo si onorava, e

si continuava. Datele del burro, aggiungeva da parte sua Simone Weil, la gente vi si getterà sopra, e quando ne avranno a nausea costruiranno di nuovo cannoni per qualche mito che, ancora una volta, andrà ad occupare il posto che voi lasciate libero» ("Une lecture de «L'enracinement» «Esprit», febbraio 1950, p.p. 172-174; ristampato in «Cahiers Simone Weil» 3, 1982, p.p. 227-228).

N. 6. "Progetto per una formazione di infermiere di prima linea", cit., p. 27.

N. 7. L'espressione è attribuita a André Philip, Commissario agli Interni e al Lavoro nel comitato nazionale di «France Libre», alle cui dipendenze lavorava S. Weil.

N. 8. "La vie de Simone Weil", II, Paris, Fayard, 1973, p. 453.

N. 9. Di questi, nove sono pubblicati negli "Ecrits de Londres", e precisamente: "La personne et le sacré", "Luttons nous pour la Justice?", "Légitimité du gouvernement provisoire", "Etude pour une déclaration des obligations envers l'être humain", "Remarques sur le nouveau projet de Constitution", "Idées essentielles pour une nouvelle Constitution", "Cette guerre est une guerre de religions", "Réflexions sur la révolte", "Note sur la suppression générale des partis politiques"; inoltre "Y a-t-il une doctrine marxiste?" e A propos de la question coloniale, dans ses rapports avec le destin du peuple français", rispettivamente in "Oppression et Liberté" e in "Ecrits Historiques et Politiques". Tra il materiale inedito, S. Pétrement cita i commenti di Simone Weil ad alcuni rapporti giunti dalla Francia e un saggio intitolato "Observations concernant l'essai sur Hitler" ("La vie de Simone Weil", II, cit., p.p. 474-480).

N. 10. Agli scambi tra le due parti fa cenno J. Cabaud nel volume molto documentato "Simone Weil à New York et à Londres, 1942-1943", Paris, Plon, 1967, p.p. 54-55.

N. 11. E.L., p. 85, S. Weil nella citazione ha omissso «politica».

N. 12. E.L., p. 86.

N. 13. E.L., p. 88.

N. 14. E.L., p.p. 88-89.

N. 15. E.L., p.p. 88-89.

N. 16. E.L., p. 92.

N. 17. S. Pétrement, "La vie de Simone Weil", II, cit., p.p. 474-479.

N. 18. E.L., p. 71.

N. 19. «Il generale De Gaulle, agli occhi delle masse francesi, è un simbolo, non un capo. [...] Per un verso è molto più bello essere un simbolo, ed è di questo che, finora, la Francia ha avuto soprattutto bisogno. Ma una volta liberato il territorio, sarà indispensabile un'autorità per far fronte ai pericoli più pressanti» (E.L., p. 118).

N. 20. E.L., p. 71.

N. 21. E.L., p.p. 70-71.

N. 22. E.L., p.p. 80-84, si veda: Caubad, "Simone Weil", cit. p.p. 47, 124; Pétrement, "La vie de Simone Weil", II cit., p.p. 464-465.

N. 23. Si veda Pétrement, "La vie de Simone Weil", II, cit., p.p. 469-470; la proposta si trova in "Réflexion sur la révolte", E.L., p.p. 121 s.s.

N. 24. Si veda, sopra, p. 97.

N. 25. E.L., p. 122.

N. 26. E.L., p.p. 123-124.

N. 27. E.L., p.p. 128-129; traduzione italiana in «Diario», cit., p. 5.

N. 28. E.L., p. 130; «Diario», cit., p. 6.

N. 29. E.L., p. 126; «Diario», cit., p. 3.

N. 30. E.L., p. 132; «Diario», cit., p. 7.

N. 31. E.L., p.p. 74-84.

N. 32. Si vedano, sopra, p.p. 14, 13.

- N. 33. Si veda, sopra, p. 14.
- N. 34. E.L., p. 74.
- N. 35. E.L., p. 77.
- N. 36. Si veda al riguardo il frammento riportato in E.L., p.p. 169-170.
- N. 37. Si veda R. Esposito, "Categorie dell'impolitico", Bologna, Il Mulino, 1988, p.p. 239-240.
- N. 38. E.L., p. 12.
- N. 39. E.L., p. 15.
- N. 40. «Ogni diritto in possesso dell'uomo non è da lui posseduto che in virtù del diritto posseduto da Dio, che è la Giustizia pura, è l'ordine della sua saggezza negli esseri, rispettato, obbedito ed amato con tutta l'intelligenza», così Maritain, citato da Esposito, op cit., p. 239.
- N. 41. Si vedano, sopra, p.p. 247-8.
- N. 42. E.L., p. 23
- N. 43. Si veda, sopra, p. 13.
- N. 44. Ibid., p. 16.
- N. 45. Ibid., p. 18.
- N. 46. Le coppie di contrari non si trovano sempre una di seguito all'altra, come invece avviene più ordinatamente nello "Studio", inoltre in questo troviamo una coppia ulteriore: solitudine e vita sociale (E.L., p. 82).
- N. 47. Si vedano, sopra, p.p. 20-21.
- N. 48. Ibid., p. 49.
- N. 49. Si veda al riguardo l'acuta analisi di P. Rolland, "Approche politique de «L'enracinement», in «Cahiers Simone Weil» 4, 1983, p.p. 307 s.s.
- N. 50. «Ogni elemento della cultura, ogni "metaxu", ha la possibilità di partecipare a una totalità significativa e persino di realizzare il proprio significato solo attraverso queste relazionalità. Ogni processo di assolutizzazione, dal momento che spezza la relazione, non solo impedisce la formazione di una vera sintesi culturale, ma, chiudendosi su se stesso, priva di senso il proprio campo di applicazione. La scienza, come la politica, eccetera, altro non fanno che opera di morte pretendendo di sfuggire alla questione etica, che è innanzitutto apertura e messa in questione dell'universalità» (Rolland, op. cit., p.p. 311-312).
- N. 51. Ibid., p. 312.
- N. 52. Si veda in «Bibliografia».
- N. 53. In "Oppression et Liberté", Paris, Gallimard, 1955, p.p. 192-193.
- N. 54. Si vedano, sopra, p.p. 253-54.
- N. 55. In "Oppression et Liberté", Paris, Gallimard, 1955, p.p. 221-254.
- N. 56. Ibid, p.p. 225-226.
- N. 57. Ibid., p. 233.
- N. 58. Ibid, p. 248.
- N. 59. Ibid., p. 249. E' questa la differenza decisiva che caratterizza la critica dell'ultima Weil al marxismo rispetto a quella presente nelle "Riflessioni" o ancora nello scritto del 1937-38 "Sur les contradictions du marxisme" (ibid., p.p. 194-204) .



## BIBLIOGRAFIA.

- Chenavier Robert, "Relire Simone Weil", in «Temps Modernes», n. 440, marzo 1983, p.p. 1677-1714.
- Dujardin Philippe, "Simone Weil, idéologie et politique", Saint Martin d'Hètes, Presses Universitaires de Grenoble, Paris, Maspero, 1975.
- Eliot Thomas Stearns, Prefazione a Simone Weil, "The Need for Roots", London, 1952; ora in «Cahiers Simone Weil» 2, 1982, p.p. 141-148.
- Esposito Roberto, "Categorie dell'impolitico", Bologna, 11 Mulino, 1988, p.p. 189-244.
- Dal Lago Alessandro, "L'etica della debolezza, Simone Weil e il nichilismo", in "Il pensiero debole", a cura di G. Vattimo e P. A. Rovatti, Milano, Feltrinelli, 83, p.p. 91-119.
- Gaeta Giancarlo, "Nota" a Simone Weil, "Riflessioni sulle cause della libertà e dell'oppressione sociale", Milano, Adelphi, 1983, p.p. 139-155.
- , "L'altra città", nota a Simone Weil, "L'agonia di una civiltà nelle immagini di un poema epico. L'ispirazione ocatanica", in «In forma di parole», Manuale Secondo, 1983, p.p. 122-129.
- , "La rivoluzione impossibile e lo spettro del totalitarismo", nota a Simone Weil, "Sulla Germania totalitaria", Milano, Adelphi, 1990, p.p. 281-313.
- Kahn Gilbert, "L'évolution politique de Simone Weil", in «Cahiers Simone Weil» I, 1984, p.p. 6-21.
- Leroy Géraldi, "Avant-Propos" a Simone Weil, "Ecrits historiques et politiques", volume 1: "L'engagement syndical (1927-juillet 1934)", tomo secondo delle "Oeuvres Complètes", Paris, Gallimard, 1988, p.p. 9-38.
- Malan Ivo, "L'Enracinement de Simone Weil. Essai d'interprétation", Didier, 1961.
- Moulakis Athanasios, "Simone Weil, die Politik der Askese", Firenze, Pubblicazioni dell'Istituto Universitario Europeo, 1981.
- Mounier Emmanuel, "Une lecture de «L'Enracinement»", in «Esprit», febbraio 1950, p.p. 172-174. Ora in «Cahiers Simone Weil» 3, 1982, p.p. 227-228.
- Rolland Patrice, "L'idée de révolution chez Simone Weil", in «France Forum», n. 173-174, luglio-agosto 1979, p.p. 245-273.
- , "Approche politique de «L'Enracinement»", in «Cahiers Simone Weil» 4, 1983, p.p. 297-318.
- , "Religion et politique: expérience et pensée de Simone Weil", in «Cahiers Simone Weil» 4, 1984, p.p. 368-391.
- Pétrement Simone, "La vie de Simone Weil", vol. 1, 1909-1934, vol. 2, 1934, Paris, Fayard, 1973.
- Rabi Wladimir, "La justice selon Simone Weil", in «Esprit» 1, 1977, p.p. 118-127.
- Springsted E. O., "Droits et obligations", in «Cahiers Simone Weil» 4,

1986, p.p. 394-404.

Treu Anna, "Esperienza di fabbrica, teoria della società e ideologia in Simone Weil", in «Aut-Aut», n. 144, novembre-dicembre 1974, p.p. 79-101.

Sigle utilizzate in questo volume:

E.H.P.: Simone Weil, "Ecrits historiques et politiques", Paris, Gallimard, 1960.

O.C.: Simone Weil, "Oeuvres Complètes", Paris, Gallimard, 1987 s.s.

O.L.: Simone Weil, "Oppression et liberté", Paris, Gallimard, 1955.

S.P. I, II: S. Pétrement, "La vie de Simone Weil", vol. 1, 1909-1934, vol. 2, 1934-1943, Paris, Fayard, 1973.

